



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1990

**Räuerkult und Räuergeräte: Exegetische und archäologische Studien
zum Räueropfer im Alten Testament**

Zwickel, Wolfgang

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-140442>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Zwickel, Wolfgang (1990). Räuerkult und Räuergeräte: Exegetische und archäologische Studien zum Räueropfer im Alten Testament. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

ZWICKEL · RÄUCHERKULT UND RÄUCHERGERÄTE

Im Auftrag des Biblischen Instituts der Universität
Freiburg Schweiz
des Seminars für biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster i. W.
und der Schweizerischen Gesellschaft
für orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von
Othmar Keel
unter Mitarbeit von Erich Zenger und Albert de Pury

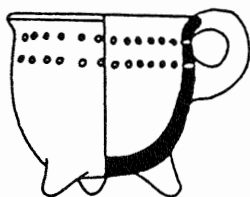
Zum Autor:

Wolfgang Zwickel, geb. 8. März 1957 in München, studierte von 1977 bis 1983 Evangelische Theologie in München, Tübingen und Heidelberg. Von 1983 bis 1986 war er am Biblisch-Archäologischen Institut der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen (Leitung Prof. Dr. S. Mittmann) beschäftigt, zuerst als Mitarbeiter am Tübinger Atlas des Vorderen Orients, dann ab 1984 als Wissenschaftlicher Angestellter. In dieser Zeit war er Mitarbeiter der Grabungen in Hirbet ez-Zeraqon (Nordjordanien). Seit 1986 ist er am Institut für Alttestamentliche Wissenschaft und Biblische Archäologie der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel beschäftigt.

WOLFGANG ZWICKEL

RÄUCHERKULT UND RÄUCHREGERÄTE

EXEGETISCHE UND ARCHÄOLOGISCHE STUDIEN
ZUM RÄUCHEROPFER IM ALTEN TESTAMENT



UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1990

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Zwickel, Wolfgang:

Räucher kult und Räuchergeräte: exegetische und
archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament/
Wolfgang Zwickel. – Freiburg, [Schweiz]: Univ.-Verl.;

Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1990

(Orbis biblicus et orientalis; 97)

ISBN 3-7278-0671-0 (Univ.-Verl.)

ISBN 3-525-53727-1 (Vandenhoeck u. Ruprecht)

NE: GT

© 1990 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0671-0 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53727-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

Meinen Eltern gewidmet

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 1988/89 unter dem Titel "Räucher kult und Räuchergeräte. Studien zum Räucheropfer im Alten Testament und in seiner Umwelt" von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie geringfügig überarbeitet. Neuere Literatur konnte dabei nur noch in Ausnahmefällen berücksichtigt werden. Dies gilt insbesondere für den archäologischen Teil, der im wesentlichen bei einem Forschungsaufenthalt im Sommer 1987 am Biblisch-Archäologischen Institut der Eberhard-Karls-Universität in Tübingen abgeschlossen wurde. Hier konnte nur noch die Literatur nachgetragen werden, die mir in Kiel zugänglich war.

Die Arbeit wurde von Prof. Dr. S. Mittmann (Tübingen) angeregt und in den letzten Jahren von Prof. Dr. M. Metzger (Kiel) betreut. Ihm habe ich für die vielfältige Förderung der Arbeit und für sein Interesse an der Thematik zu danken. Mein Dank gilt weiter Herrn Prof. Dr. Dr. H. Donner (Kiel), der das Korreferat übernahm und wertvolle Anregungen gab, Herrn Prof. Dr. B. Janowski (Hamburg), mit dem ich besonders in der Anfangszeit mehrfach aufkommende Probleme besprechen konnte, sowie den Tübinger und Kieler Kollegen für manch informatives und unterhaltsames Gespräch. Herr Prof. Dr. O. Keel hat sich dankenswerterweise bereit erklärt, die Arbeit in OBO erscheinen zu lassen. Zuletzt gilt mein Dank noch Prof. Dr. J. Jeremias (München), dem es bereits in meinem ersten Semester gelungen ist, mein Interesse an der biblischen Archäologie und am Alten Testament zu wecken. Ich widme dieses Buch meinen Eltern, die meinen bisherigen Weg mit besten Kräften gestützt und gefördert haben.

Kiel, im September 1989

Wolfgang Zwickel

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
------------	---

Teil A. Archäologische Untersuchung

Kap. 1. Die "Räuchertassen"	3
Die Funktion der "Räuchertassen"	3
Die Datierung der Räuchertassen	7
Die Herkunft der Räuchertassen	33
Zur Typologie der Räuchertassen	36
Der "Sitz im Leben" der Räuchergeräte	38
Katalog	41
Kap. 2. Die Räucherkästchen	62
Die Räucherkästchen aus Mesopotamien und der Türkei	62
Die Räucherkästchen von der arabischen Halbinsel	70
Die Räucherkästchen aus Palästina	74
Katalog	91
Kap. 3. Die Räucheraltäre und Brandopferaltäre	110
Katalog	129
Kap. 4. Sonstige Räuchergeräte aus Palästina	138
Katalog	143
Kap. 5. Die fälschlicherweise als Räuchergeräte bezeichneten Fundobjekte	145
Die syrischen Salbschalen	145
Die dreibeinigen Ständer und die Kesselwagen	146
Die sogenannten Räucherständer	147
Chalkolithische und frühbronzezeitliche Fruchtständer	152
Fruchtständer aus späteren Zeiten	153
Tonhäuschen	154
Deckel	155
Die El-Stele aus Ugarit	155
Kap. 6. Kultgeräte aus dem Umfeld des Räucheropfers	157
Dreizacke	157
Schaufeln	161
Katalog	164
Kap. 7. Zusammenfassung	167
Kap. 8. Nachtrag zum archäologischen Teil	169

Teil B. Exegetische Untersuchung

Kap. 1. Die vorstaatliche Zeit	171
1 Samuel 2,12-17	171
1 Samuel 2,27-29	175
Zusammenfassung der Texte aus vorstaatlicher Zeit	180
Kap. 2. Die Propheten des 8. Jahrhunderts	181
Amos 4,4f.	181
Jesaja 1,13	185
Exkurs: Jesaja 6,6	188
Hosea 2,15	189
Hosea 4,13	192
Hosea 11,2	194
Zusammenfassung	195
Kap. 3. Die vor-deuteronomistischen Partien der Königebücher	196
1 Könige 12,33 - 13,34	196
2 Könige 16,10-16	199
Exkurs: Die Einführung des Brandopferkults (^c ōlā) im Jerusalemer Heiligtum	207
2 Könige 22f.	210
Zusammenfassung zur josianischen Reform 2 Kön 22f.	231
Die josianische Reform und das Räucheropfer	232
Zusammenfassung	233
Kap. 4. Die spätvorexilischen und frühexilischen Propheten	234
Jeremia 18,15	235
Jeremia 44	236
Ezechiel 8	239
Ezechiel 16,16-21	244
Ezechiel 23,41 und 46,22	249
Habakuk 1,16	249
Zusammenfassung	250
Kap. 5. Die deuteronomistischen Redaktionen der Königebücher und des Jeremiabuches	252
Die deuteronomistischen Königsbeurteilungen	252
1 Könige 11,8	255
1 Könige 13,1.2	256
2 Könige 17,11	256
2 Könige 18,4	257
2 Könige 22,17; 23,5	259
Die dtr Redaktion des Jeremiabuches	259
Jeremia 1,16	260
Jeremia 7,9	260
Jeremia 11, 12.13.17; 19,4.13; 32,29	260
Jeremia 44	260
Zusammenfassung	261
Kap. 6. Das Heiligkeitsetz	263
Kap. 7. Die priesterschriftliche Grundschrift (P^g) und die ältesten Opfergesetze in Lev 1-5 (P⁰¹)	269
Weitere dieser Entwicklung des Räucheropfers nahestehende P-Texte	282
Kap. 8. Sonstige Texte aus exilischer Zeit	284
Jeremia 33,18	284
Jeremia 48,35	286
Deuteronomium 33,10	288
1 Könige 9,25	289
Zusammenfassung	290

Kap. 9. Sonstige priesterschriftliche Texte	291
Numeri 16f.	291
Exodus 30	299
Kap. 10. Die Texte aus Elephantine	304
Kap. 11. Sonstige nachexilische Texte (außer Chronikbücher)	308
Maleachi 1,11	308
Jesaja 65,3.7	312
2 Könige 16,15	316
Psalm 66,15	317
Psalm 141,2	318
Kap. 12. Chronistisches Geschichtswerk	319
2 Chronik 25,14-16	320
2 Chronik 26,16-20	321
2 Chronik 28,3f.	323
2 Chronik 28,25	324
2 Chronik 32,12	324
Exkurs: Die Kultreform Hiskias im Chronistischen Geschichtswerk	325
2 Chronik 34,25	329
1 Chronik 6,34	329
Zusammenfassung: Das Räucheropfer in der chronistischen Grundschrift	330
1 Chronik 23,13	330
1 Chronik 28,18	332
2 Chronik 2,3.5	332
2 Chronik 13,11	334
2 Chronik 29,7.11	334
Zusammenfassung: Das Räucheropfer in den kultischen Zusätzen im ChrG	335
Kap. 13. Hiphil und Piel	336
Kap. 14. Zusammenfassung	340
Exkurs: Der Weihrauch im israelitischen Kult	342
Register	344

Einleitung

Die vorliegende Arbeit versucht, die Geschichte des Räucheropfers im Kult Palästinas nachzuzeichnen. Hierzu wird vornehmlich auf die archäologischen Zeugnisse (Teil A. Archäologische Untersuchung) und die biblischen Berichte (Teil B. Exegetische Untersuchung) zurückgegriffen. Außerbiblische Texte tragen dagegen nur wenig zur Geschichte des Räucheropfers in Palästina bei. Die archäologische Untersuchung einerseits und die Exegese andererseits sollen ein möglichst umfassendes Bild vom Räucheropfer ergeben.¹

Von meiner ursprünglichen Absicht, neben den archäologischen und biblischen Quellen auch noch die religionsgeschichtlichen Texte der Umwelt sowie die ikonographischen und archäologischen Belege des gesamten Vorderen Orients zu berücksichtigen, bin ich schon bald abgewichen. Dieser umfassende Ansatz hätte die beschränkten Möglichkeiten dieser Arbeit bei weitem überstiegen. Manche der hier nicht berücksichtigten Aspekte wurden zudem kürzlich von K. Nielsen monographisch abgehandelt², so daß auf dieses Werk verwiesen werden kann.

Das historische Interesse meiner Untersuchung machte es nötig, alle in Frage kommenden Texte³ erneut kritisch zu untersuchen und vor allem zu datieren. Bei jedem der behandelten Texte wird daher eine teils recht ausführliche Diskussion über die literarkritischen Probleme und die Datierungsfragen vorangestellt. In einigen Fällen konnte jedoch auf Arbeiten zurückgegriffen werden, deren Thesen in der heutigen Forschung weithin als *opinio communis* gelten. Bei den Textuntersuchungen wurde weitgehend auf eine Verwendung der üblichen Standardliteratur zu Kultfragen im allgemeinen und zum Räucheropfer im besonderen verzichtet. Es ist die erklärte Absicht dieser Untersuchung, Ergebnisse aus den Primärquellen zu erhalten und nicht vorgeprägte Modelle für eine Interpretation zu übernehmen.

Der archäologische Teil der Untersuchung umfaßt alle Räuchergeräte, die mir bis einschließlich Herbst 1987 bekannt geworden sind.⁴ In einem Nachtrag

1 Von ihrem methodischen Ansatz lehnt sich meine Arbeit an die klassische Behandlung dieses Themas durch M. Löhr, *Das Räucheropfer im Alten Testament. Eine archäologische Untersuchung* (SKG.G 4/4; Halle 1927) an. Auch er versuchte, durch die Einbeziehung archäologischer Funde das Ergebnis seiner exegetischen Untersuchung abzusichern. Sowohl in exegetischer als auch in archäologischer Hinsicht kommt die vorliegende Untersuchung zu gänzlich anderen Ergebnissen.

2 K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (VT.S 38; Leiden 1986); vgl. dazu die in manchen Fragen weiterführende Rezension von W.W. Müller in *BiOr* 44 (1987), 743-750.

3 Es handelt sich dabei um alle Texte, in denen das Verb *QTR* oder eines seiner Derivate in einem kultischen Zusammenhang verwendet wird. Eine Zusammenstellung der nichtkultischen Belege findet sich bei Nielsen, *Incense* (A. 2), 51-67.

4 Dieser Redaktionsschluß fällt mit einem Forschungsaufenthalt zusammen, den ich im Sommer 1987 im Biblisch-Archäologischen Institut in Tübingen verbrachte. Ich danke den Mitarbeitern dieses Instituts herzlich für die freundliche Hilfe, die mir dort zuteil wurde.

werden später veröffentlichte Räuchergeräte erwähnt, soweit ich davon in Kiel Kenntnis erhalten habe; Abbildungen und ausführliche Besprechungen konnten allerdings nicht mehr beigegeben werden. Im archäologischen Teil wird versucht, textunabhängige Ergebnisse zu erzielen und diese dann mit den biblischen Berichten zu vergleichen. Es zeigt sich dabei, daß die archäologischen Informationen eine eigenständige Quelle für die Geschichte des Räucheropfers darstellen, die das an den Texten gewonnene Ergebnis vertiefen und bereichern kann. Um bei den Textinterpretationen auf die Realienfunde Bezug nehmen zu können, wurde der archäologische Teil vorangestellt.

**Teil A.
Archäologische Untersuchung**

Kap. 1. Die "Räuchertassen"

Häufig wird in der archäologischen Literatur ein tassenähnliches Gefäß, das mit Durchbohrungen im oberen Teil der Wandung auftreten kann und meist drei Füße und einen Henkel aufweist, als Räuchergerät bezeichnet. Obwohl die einzelnen Exemplare in ihrer Form und äußeren Gestaltung einer beachtlichen Variationsbreite unterliegen (vgl. hierzu die Abbildungen im Katalog!), wird für diesen Gefäßtyp im folgenden die allgemeine Bezeichnung "Räuchertassen"¹ eingeführt.

Die Funktion der "Räuchertassen"

In der einschlägigen Literatur finden sich drei verschiedene Thesen über die Verwendung dieses Gefäßtyps: gelegentlich wird er als Sieb bezeichnet, andere denken an eine Verwendung bei der Käseherstellung, wieder andere an eine Benutzung im Räucher kult.

Unbestritten ist, daß es in der alttestamentlichen Zeit in Palästina typologisch verwandte Gefäße gab, die als Sieb verwendet wurden.² Zwischen diesen und den hier zu behandelnden "Räuchertassen" gibt es jedoch einen entscheidenden Unterschied. Im Gegensatz zum Sieb finden sich bei den "Räuchertassen" die Durchbohrungen nicht im unteren Teil des Gefäßes oder im Bereich des Bodens, sondern im allgemeinen im oberen Gefäßbereich. Daher sind sie für eine Verwendung als Sieb ungeeignet.³

Schwieriger ist es zu beurteilen, ob diese Gefäßtypen bei der Käseherstellung Verwendung fanden. Diese Interpretation wurde wahrscheinlich erstmals von R. de Vaux vorgebracht, der sie jedoch nicht ausführlicher erläuterte.⁴ Es ist nicht bekannt, wie in alttestamentlicher Zeit Käse hergestellt wurde. Dieser Vorgang wird sich aber kaum von der Art unterscheiden haben, wie man nach der Beschreibung der Mišna und noch zu Beginn unseres Jahrhunderts in Palästina Käse produzierte.⁵ Für diese Art der Herstellung ist jedoch ein spezielles Gefäß

1 Bis zum Abschluß der nachfolgenden Diskussion über die Funktion dieser Gefäße wird die Bezeichnung Räuchertasse in Anführungszeichen gesetzt, um nicht vorschnell Form und Funktion gleichzusetzen. In der englischsprachigen Literatur findet sich für diese Gefäße meist die Bezeichnung tripod cup, die rein von formalen Kriterien ausgeht.

2 Vgl. D. Kellermann, Art. Sieb, BRL², 298f.

3 Problematisch ist es jedoch, wenn nur Randstücke erhalten sind. Im Katalog werden diese auch aufgeführt, wenn die Gefäßform eine Bestimmung als "Räuchertasse" nahelegt; man muß jedoch immer eingedenk sein, daß es sich bei diesen Belegstücken auch um Siebe handeln kann.

4 Vgl. R. de Vaux, La troisième Campagne de Fouilles à Tell el- Far'ah, près Naplouse, RB 58 (1951), (393-430) 412.

5 Vgl. dazu G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina. Band VI. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang (SDPI 9; Gütersloh 1939), 303-313. Dalman beschreibt den Ablauf folgendermaßen: "Der gelbe Lab ..., welcher sich im Magen neugeborener Schafe und Ziegen findet, wird in der Sonne getrocknet und in Beuteln aufbewahrt. Bei Bedarf zerreibt man mit den Fingern

nicht erforderlich. Gegen eine Interpretation der "Räuchertassen" als Geräte für die Käseherstellung spricht auch, daß bei einigen Exemplaren die Durchbohrungen nur sehr klein und nur im obersten Bereich des Gefäßes anzutreffen sind. Somit wären sie für die Käseverarbeitung gänzlich ohne Bedeutung.

Es bleibt demnach noch die dritte Möglichkeit zu prüfen, ob es sich bei diesen Gefäßtypen um Räuchergeräte handeln kann. Die Durchbohrungen würden bei dieser Interpretation - entsprechend den noch heute im katholischen Gottesdienst verwendeten Rauchfässern - der Luftzufuhr dienen. Noch heute lassen sich im Nahen Osten vergleichbare Gefäßtypen finden, die für Räucheropfer verwendet werden.⁶ Außerdem sind in einer Anzahl dieser Gefäße Brandspuren im Inneren nachweisbar.⁷ All dies legt es nahe, bei den "Räuchertassen" an Räuchergeräte zu denken.⁸ Die Verbreitung der im Katalog aufgelisteten syrisch-palästinischen Fundstücke aus vorhellenistischer Zeit zeigt die Karte auf S. 5.

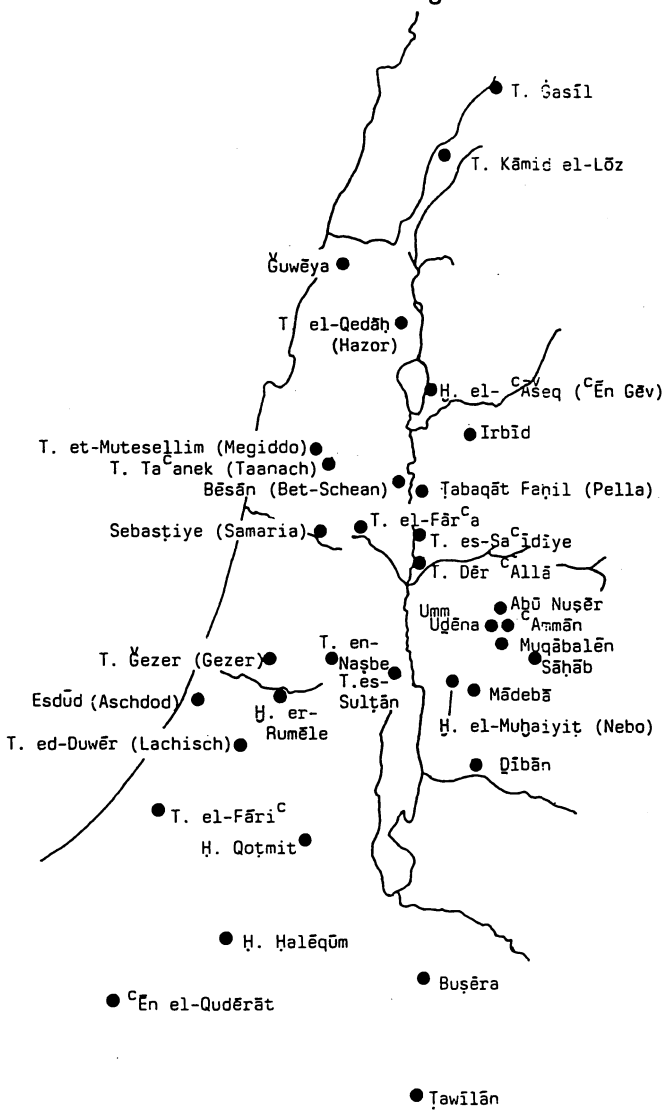
Vor allem im Ostjordanland, aber auch an anderen Plätzen Palästinas wurden Gefäße gefunden, die ihrer Form nach den perforierten Räuchertassen ähneln, aber keinerlei Durchbohrungen aufweisen (zur Verbreitung der perforierten und nicht perforierten Räuchertassen vgl. die Karte S. 6). Zumindest bei einem Teil dieser Gefäße ist die Bestimmung als Räuchergerät gesichert, da sich im Inneren der Tassen Brandspuren finden. Zudem ist bei einigen davon die Randform so gestaltet, daß eine andere praktische Verwendung, etwa als Trinktasse oder zum Schöpfen, nahezu ausgeschlossen ist. Mit großer Sicherheit können daher die ostjordanischen Exemplare als Räuchertassen angesprochen werden. Bei den im Katalog aufgeführten nichtperforierten Exemplaren aus dem Westjordanland ist eine derartige Funktionsbestimmung bisher nicht gesichert. Der entsprechende

ein wenig davon in einem Läppchen in lauwarmer Milch von Schafen oder Ziegen und verrührt es Dann ist nach 1/2 - 1 Stunde die Milch geronnen. Man rührt sie nun mit der Hand, nimmt das Dicke, den Käse ... heraus, mischt ihn mit Salz und formt Scheiben ..." (303f.).

6 Hierauf hat erstmals G.M. Crowfoot, Some Censer Typs from Palestine, Israelite Period, PEQ 72 (1940), 150-153 hingewiesen.

7 Problematisch ist jedoch, daß es vielfach von Ausgräbern unterlassen wird, auf derartige Beobachtungen hinzuweisen. Etwaige Erwähnungen von Brandspuren in den Grabungsberichten oder aber aus eigener Kenntnis der Fundstücke werden im Katalog ausdrücklich genannt. Die einzige repräsentative Untersuchung wurde an den Funden von *Tell Gasil* im Libanon durchgeführt. Von den insgesamt 59 Belegstücken dieses Fundortes weisen alle bis auf zwei Brandspuren im Inneren auf; vgl. M.S. Joukowsky, The Pottery of Tell el Ghassil in the Beqa' a. A Comparative Study and Analysis of the Iron Age and Bronze Age Wares (M.A. masch.; American University of Beirut 1972), 155 (ich danke Herrn Prof. Dr. A. Kuschke herzlich dafür, daß er mir sein Exemplar zur Verfügung gestellt hat). J.B. Pritchard, On Use of the Tripod Cup, Ug. VI (1969), 427-434 konnte zudem bei einem seiner Fundstücke feststellen, daß es von Asche umgeben war. Daraus schließt er, daß dieses Exemplar für Räucheropfer verwendet wurde. Es muß jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß bei einem beachtlichen Anteil der Fundstücke keine Brandspuren nachzuweisen sind. Ob diese Exemplare einem anderen Zweck dienten oder aber, was wahrscheinlicher sein dürfte, ihrem eigentlichen Verwendungszweck noch nicht zugeführt worden waren, muß offen bleiben.

8 Die exegetische Untersuchung (vgl. z.B. zu Ez 16,16-21) wird zeigen, daß u.U. auch Backwaren in solchen Kultgeräten verbrannt werden konnten. In der Regel wird es sich jedoch bei der Opfermaterie um Aromata gehandelt haben.



Fundorte der palästinischen Räuchertassen

Nachweis kann nur durch den Bericht von Brandspuren erbracht werden. Die analoge Form macht es jedoch wahrscheinlich, daß es sich auch bei den westjordanischen Exemplaren um Räuchergeräte handelt.⁹

Die Datierung der Räuchertassen

Bei der ansehnlichen Anzahl an Belegstücken ergibt die Frage nach der Datierung und der damit verbundenen Untersuchung der typologischen Entwicklung eine Reihe von Schwierigkeiten. Aus methodischen Gründen empfiehlt es sich, sich vorerst auf die palästinischen Exemplare zu beschränken; erst anschließend sollen dann die libanesischen Fundstücke aus *Tell Kāmid el-Lōz* und aus *Tell Gāsīl* untersucht werden, da diese u.U. ganz anderen Einflüssen unterliegen könnten als die palästinischen Funde. Palästina bildete während der Eisenzeit eine mehr oder weniger homogene politische und kulturelle Einheit, so daß sich dort Entwicklungen besonders gut nachweisen lassen müßten. Neben dieser territorialen Einschränkung des Fundmaterials für einen ersten Schritt im Laufe der gesamten Untersuchung liegt eine weitere Problematik darin, daß zahlreiche Räuchertassen aus Gräbern stammen und somit nicht genau datierbar sind. In einigen Fällen war das jeweilige Grab nur für kurze Zeit in Benützung, so daß sich durch die weiteren Grabbeigaben die Benützungsdauer recht genau umschreiben läßt. War das Grab jedoch über einen längeren Zeitraum in Gebrauch, so gründet sich die zeitliche Festlegung der einzelnen Räuchertassen lediglich auf sicher datierbare typologische Parallelen. Dies gilt ebenso für all die Grabungen, die entweder in ihrer methodischen Durchführung veraltet oder aber unzureichend publiziert sind. Man wird daher bei der Auswertung der Ergebnisse jeweils zu berücksichtigen haben, ob die Ergebnisse auf Grund stratigraphischer Grabungen oder durch meist weniger genaue typologische Vergleiche erzielt wurden. Die typologische Datierung der Fundstücke wird zudem dadurch erschwert, daß viele Stücke nur unzureichend, z.T. sogar nur fotografiert, veröffentlicht sind.¹⁰ Zuletzt wird sich im Laufe der nachfolgenden Untersuchung auch zeigen, daß die Räuchertassen jeweils unterschiedliche regionale, ja sogar ortsbezogene Formen aufweisen und der typologische Vergleich daher starken Ungenauigkeiten unterlegen ist. Dies schränkt die Zahl der für eine gesicherte Aussage zur Verfügung stehenden Funde letztlich weitgehend auf die durch stratigraphische Grabungen in ihrer Datierung gesicherten Exemplare ein; alle übrigen Funde können nur das dadurch gewonnene Bild ergänzen, jedoch keinesfalls korrigieren.

⁹ Ähnliche nichtperforierte Gefäße trifft man noch heute an kleinen Heiligtümern und Kultstätten in Zypern an. Bemerkenswert ist, daß dort nach meinen Beobachtungen oft - wohl aus Kostengründen - nicht Weihrauch oder Myrrhe, sondern getrocknete Blätter verschiedener Bäume verbrannt werden. Auch diese geben einen schwach-süßlichen Duft ab und sind somit ein preisgünstiger Ersatz für teure Aromata.

¹⁰ Alle Photographien wurden für den Katalog umgezeichnet. Da die Photos jedoch oft schlecht ausgeleuchtet oder für eine wissenschaftliche Auswertung viel zu klein abgebildet waren, können die Umzeichnungen nur einen ungenügenden Versuch darstellen, die Funde leichter vergleichbar zu machen. Hier wäre eine neuerliche Bearbeitung an Hand der Originalstücke notwendig.

Daher wird für die nachstehende Untersuchung nach folgendem Ablauf vorgegangen: Perforierte und nichtperforierte Räuchertassen werden getrennt untersucht, wobei den ersteren wegen der größeren Belegzahl der Vorrang gegeben wird. Innerhalb dieser Gruppe werden mit *Bēsān*, *Tell el-Qedāh*, *Tell el-Muteselim*, *Tell el-Hulēfi* und *Tell es-Sa^cidiye*¹¹ zuerst fünf Ortslagen separat ausgewertet, bei denen eine größere Anzahl an Räuchertassen belegt ist. Diese Ergebnisse werden statistisch auszuwerten. Danach werden die übrigen Fundorte Palästinas mit Räuchertassen untersucht. Im Anschluß daran wird auf die libanesischen Fundstücke eingegangen und zuletzt versucht, die nicht stratigraphisch gesicherten Belegstücke durch typologischen Vergleich zu datieren. Dieselben Arbeitsschritte werden dann noch an Hand der nichtperforierten Räuchertassen durchgeführt.

Die eisenzeitliche Keramik der Grabungen in *Bēsān* wurde erst lange Zeit nach dem Grabungsende durch F. James abschließend veröffentlicht¹². Von den insgesamt 6 Räuchertassen aus *Bēsān* können jedoch nur drei oder vier Stücke stratigraphisch begründet datiert werden. *Bēsān* 1 stammt aus dem Wohnhaus 1046, das "Lower Level V" zugeschrieben werden kann. Das Fragment *Bēsān* 2 wurde unter dem Fußboden des Tempels Locus 1024 gefunden und wird von James demselben Stratum wie *Bēsān* 1 zugerechnet. Auch *Bēsān* 4 ist ohne Schwierigkeiten einzuordnen. Dieser Beleg wurde auf dem Fußboden des Privathauses Locus 293 gefunden; dieses gehört zu Level IV. Schwierig ist dagegen die Beurteilung bei *Bēsān* 3. James schreibt über die Keramik, die unter dem Wohnhaus Locus 1506 gefunden wurde: "1506 yielded some interesting pottery 'under the Level V' level; to wit, a tripod incense burner ... and a globular bottle ..., which is close to several from the Level IV material of the 1100 series at Beisan ...". Obviously, either Room 1506 is incorrectly assigned to Level V or the pottery is intrusive."¹³ Dieser Fund wird daher sowohl bei Schicht V als auch bei Schicht IV, jeweils mit Fragezeichen, vermerkt. *Bēsān* 5 stammt aus den stratigraphisch nicht näher zu bestimmenden oberen Schichten des Siedlungshügels und kann daher vorläufig nicht näher eingeordnet werden.¹⁴ *Bēsān* 6 wurde zusammen mit arabischer und byzantinischer Keramik veröffentlicht; die Gefäßform legt es jedoch nahe, auch hier an eine eisenzeitliche Räuchertasse zu denken.

Somit stammen zwei (drei?) Räuchertassen aus der Schicht Lower Level V, während ein (zwei?) Exemplar(e) der Schicht Level IV zugewiesen werden können. Durch weitere Forschungen und neuerliche Grabungen konnte auch die absolute Chronologie dieses Siedlungshügels gesichert werden. Lower Level V umfaßt demnach die zweite Hälfte des 11. Jh.s und das 10. Jh. bis zum Feldzug Schischaks.¹⁵ Überraschenderweise fanden sich in der nachfolgenden Schicht Upper Level V, die

¹¹ Da bei vielen Ortslagen die Identifikation mit alttestamentlichen Ortsnamen noch umstritten ist, wird aus Gründen der Einheitlichkeit und zwecks einer sicheren Bestimmung der moderne arabische Ortsname verwendet; falls dieser sich nicht nachweisen läßt, wird stattdessen der moderne israelische Name benützt. Bei einigen Übersichten wurde bei allgemein anerkannten Lokalisationsvorschlägen auch der alttestamentliche Name hinzugefügt.

¹² F. James, *The Iron Age at Beth-Shan. A Study of Levels VI-IV* (Museum Monographs; Philadelphia 1966). Eine vollständige Liste der Grabungspublikationen findet sich bei E.K. Vogel, *Bibliography of Holy Land Sites* (Jerusalem 1974), 18f. (= Vogel I); dies./B. Holtzclaw, *Bibliography of Holy Land Sites. Part II* (1970-1981), (Jerusalem 1982), 18 (= Vogel II).

¹³ James, *Iron Age* (A. 12), 73.

¹⁴ Vgl. G.M. FitzGerald, *The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part II. The Pottery* (PPSP II; Philadelphia 1930), 15.

¹⁵ Vgl. G.M. FitzGerald, *Beth-Shan Excavations 1921-1923. The Arab and Byzantine Levels* (PPSP III; Philadelphia 1931), 39f. Er erwähnt dort, daß bei den Grabungen in den arabischen und byzantinischen Schichten auch früheisenzeitliche und bronzezeitliche Keramik gefunden wurde.

¹⁶ Vgl. jetzt die chronologische Übersicht bei Y. Yadin/Sh. Geva, *Investigations at Beth Shan. The Early Iron Age Strata* (Qedem 23; Jerusalem 1986), 7.

nach Ansicht von James bis etwa 800 andauerte, nach Geva jedoch bis 733/732 v.Chr.¹⁷, keine Räuchertassen. Schicht IV umfaßt den nachfolgenden Zeitraum bis zur Aufgabe des Siedlungshügels (vielleicht gegen Ende des 7.Jh.s).

In *Tell el-Qedāh* wurden insgesamt 11 perforierte Räuchertassen gefunden, von denen leider allein 5 Exemplare in dem fragmentarischen Publikationsband III/IV veröffentlicht sind.¹⁸ Alle Stücke wurden in profanen Räumen gefunden. In den Grabungsberichten gibt es keinerlei Hinweise auf eventuelle Brandspuren; wenn überhaupt, werden die Gefäße als "strainer" bezeichnet. Bei einem Fundstück (*Tell el-Qedāh* 4) scheint es sich um ein Fundstück aus dem Lagerraum eines Töpfers zu handeln; es wurde zusammen mit zahlreichen anderen teils recht gut bearbeiteten Töpfen in einer Kasse gefunden. Aus Schicht V stammt *Tell el-Qedāh* 1. Der Schicht VI wird *Tell el-Qedāh* 9 zugeschrieben, *Tell el-Qedāh* 2, 7 und 11 dagegen der Schicht VII. Zur Schicht VIII gehören *Tell el-Qedāh* 3 und 4, zur Schicht IX *Tell el-Qedāh* 8 und zur Schicht X (bzw. X_B) *Tell el-Qedāh* 5, 6 und 10. Damit ergibt sich folgende chronologische Übersicht:

Schicht V	(2. Hälfte 8.Jh. - 732)	1 Fund
Schicht VI	(1. Hälfte 8. Jh.)	1 Fund
Schicht VII	(9. Jh.)	3 Funde
Schicht VIII	(9. Jh.; Zeit Ahabs)	2 Funde
Schicht IX	(frühes 9. Jh.; 885 zerst.?)	1 Fund
Schicht X/X _B	(10. Jh.)	3 Funde

Es zeigt sich für diesen Fundort eine gewisse Häufung an perforierten Räuchertassen im 9. Jh., während ihre Zahl im 8. Jh. wieder zurückgeht.¹⁹

Bei den umfangreichen Grabungen in *Tell el-Mutesellim* kamen insgesamt 18 Räuchertassen ans Tageslicht, von denen allerdings nur 8 veröffentlicht wurden. Im abschließenden Grabungsbericht publizierte man jeweils nur charakteristische Stücke einer typologischen Gruppe.²⁰ Da nicht gewährleistet ist, daß die weiteren Exemplare mit dem jeweils veröffentlichten Stück identisch sind, muß sich die Untersuchung auf das publizierte Material beschränken.²¹ Für die statistische Auswertung können dagegen alle ausgegrabenen Räuchertassen berücksichtigt werden. Bedauerlich ist jedoch, daß bei dieser größten eisenzeitlichen Grabung Palästinas an vielen Fällen nicht ausreichend genau publiziert wurde. So konnte eine lebhafte Diskussion über die stratigraphische Einordnung der einzelnen Baustrukturen und Loci entstehen.²² Diese konzentrierte sich jedoch meist auf die Großbauten,

17 Sh. Geva, A Reassessment of the Chronology of Beth Shean V and IV, *IEJ* 29 (1979), 6-10.

18 Y. Yadin u.a., *Hazor III/IV. An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations, 1957-1958*. Plates (Jerusalem 1961). Von diesem Band, der die dritte und vierte Grabungskampagne dokumentiert, ist bislang nur der Tafelband veröffentlicht; der Textteil wird nach dem Tod Yadins von seinen Schülern bearbeitet. Die 1968 durchgeführte fünfte Kampagne ist bislang nur vollkommen unzureichend publiziert; vgl. Y. Yadin, *The Fifth Season of Excavations at Hazor, 1968-1969*, *BA* 32 (1969), 49-71. Einen anschaulichen Überblick über die bisher nicht oder nur kaum veröffentlichten Grabungsergebnisse bieten Y. Yadin, *Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos* (Hamburg 1976), sowie vor allem ders., *Hazor. The Head of all those Kingdoms*. Joshua 11:10, with a Chapter on Israelite Megiddo (SchL 1970; London 1972). Dort findet sich auch auf S. 200 die hier zugrundegelegte absolute Chronologie.

19 Dieser Trend verstärkt sich noch, wenn man auch die nichtperforierten Räuchertassen hinzunimmt (vgl. u. S. 26ff.).

20 R.S. Lamon/G.M. Shipton, *Megiddo I. Seasons of 1925-34. Strata I-V* (OIP 42; Chicago 1939), Pl. 23 und 31; vgl. S. 108 §54.

21 So weicht etwa die einzige außerhalb des Grabungsberichts publizierte Räuchertasse *Tell el-Mutesellim* 8 in einigen Punkten von *Tell el-Mutesellim* 1 ab, wozu sie wahrscheinlich gerechnet wurde. Die Tatsache, daß nur charakteristische Stücke der einzelnen Gruppen veröffentlicht wurden, ist sehr bedauerlich, da wegen der besonders großen Anzahl an Belegstücken es vielleicht möglich gewesen wäre, die typologischen Veränderungen über einen längeren Zeitraum hinweg zu verfolgen.

22 Zur Bibliographie vgl. Vogel I, 59f.; Vogel II, 58f. Für die eisenzeitlichen Schichten ist darüber hinaus noch G.J. Wightman, *Megiddo VIA-III: Associated Structures and Chronology*, *Levant* 17 (1985), 117-129 von Bedeutung. Wightman geht leider nicht auf die Räume ein, in denen die Räuchertassen gefunden wurden. Seine stratigraphische Analyse der Schichten VIA-III ist jedoch für die absolute Chronologie von Bedeutung.

während die Privathäuser, aus denen die Räuchertassen in *Tell el-Mutesellim* weitgehend stammen²³, oft unberücksichtigt blieben. Daher muß für die Einordnung der einzelnen Fundstücke die stratigraphische Analyse der Ausgräber zugrunde gelegt werden. Für die absolute Chronologie können jedoch auch die neueren Forschungsergebnisse berücksichtigt werden.

Belegstück *Tell el-Mutesellim* 1 wurde in Schicht IIIB gefunden. Von demselben Typ sind je ein Exemplar aus Stratum II, III, dem Depot unter dem Fußboden in der Hofanlage der "Stallgebäude" in Stratum IV und aus Stratum V belegt. Damit wurden in Megiddo insgesamt 5 Exemplare dieses Typs entdeckt, der offenbar über eine längere Zeit in Gebrauch war. Welches dieser fünf Exemplare mit dem in einem Vorbericht veröffentlichten *Tell el-Mutesellim* 8 übereinstimmt, läßt sich nicht mehr bestimmen. Belegstück *Tell el-Mutesellim* 2 stammt aus Stratum III, dem auch noch ein weiteres Exemplar dieses Typs zuzuweisen ist. Die Form war somit in *Tell el-Mutesellim* nur während einer relativ kurzen Zeit vertreten. Das Fundstück *Tell el-Mutesellim* 3 stammt aus Stratum IV. In dem bereits erwähnten Depot unter dem Fußboden des Hofes der "Stallgebäude" wurde ein weiteres Belegstück dieses Typs gefunden. Der Schicht III konnten 3, der Schicht II ein Exemplar dieses Typs zugewiesen werden. *Tell el-Mutesellim* 4, 5 und 6 sind in ihrer Form singulär an diesem Fundort. *Tell el-Mutesellim* 4 stammt aus Stratum III, Nr. 5 aus Stratum IV und Nr. 6 aus Stratum V. *Tell el-Mutesellim* 7, das zu Stratum V gehört, hat eine weitere Parallele aus derselben Schicht. Somit ergibt sich für *Tell el-Mutesellim* folgende Verteilung:

Stratum II	2 Funde
Stratum III	8 Funde
Stratum IV	4 Funde
Stratum V	4 Funde

Angesichts der relativ großen ausgegrabenen Fläche hat diese Statistik durchaus einen repräsentativen Wert.

Die absolute Chronologie für die Ausgrabungen im eisenzeitlichen *Tell el-Mutesellim* ist wegen der oben genannten Probleme recht umstritten. Die Ausgräber datierten Stratum II in die Zeit zwischen 650 und 600 v.Chr., Stratum III zwischen 780 und 650, Stratum IV zwischen 1000 und 800 sowie Stratum V zwischen 1050 und 1000. Wightman²⁴, dessen Ergebnisse insbesondere für den Wohnbereich zugrundegelegt werden müssen, kommt für die von ihm untersuchten Loci zu einer relativ komplizierten Chronologie. Seine absolute Chronologie kann hier nur sehr vereinfacht referiert werden: Stratum III setzt er in der zweiten Hälfte des 8. Jhs. an, Stratum IV zwischen dem letzten Drittel des 10. Jhs. und der Mitte des 8. Jhs., und Stratum V datiert er in die Zeit zwischen kurz nach 1000 v.Chr. und dem letzten Drittel des 10. Jhs. Schicht II, die nicht Gegenstand seiner Untersuchung war, muß demnach grob im 7. Jh. anzusetzen sein. Der Untergang der Festung Stratum II dürfte mit der Schlacht bei Megiddo 609 v.Chr. zusammenfallen. Somit ergibt sich folgende Übersicht für die Fundstatistik:

Str. V	ca. 980 - ca. 940	4 Funde	<i>T. el-Mutesellim</i> 6.7
Str. IV	ca. 940 - ca. 750	4 Funde	<i>T. el-Mutesellim</i> 2.5
Str. III	ca. 750 - ca. 700	8 Funde	<i>T. el-Mutesellim</i> 1.2.4.8
Str. II	7. Jh.	2 Funde	-----

Bemerkenswert ist, daß in den ca. 50 Jahren der Schicht III mit Abstand am meisten Räuchertassen in Gebrauch waren. Dies erstaunt insbesondere im Verhältnis zu Schicht IV, die eine besonders lange Laufzeit aufweist.

²³ Lediglich drei der insgesamt 18 Exemplare stammen nicht aus Privathäusern. Eines wurde im Hof der "Stallanlage" Locus 1576 gefunden, zwei weitere in einem dort eingetieften Depot.

²⁴ Wightman, Megiddo (A. 22), bes. 126f. Die von ihm veröffentlichte Chronologie weist gegenüber der der Ausgräber zahlreiche Änderungen auf, insbesondere in der Beurteilung der Benützungszeit einzelner Bauwerke. Dadurch ergibt sich für manche Bereiche eine völlig andere Beurteilung der stratigraphischen Situation, die jedoch nicht auf den gesamten Tell übertragen werden kann. Die absolute Chronologie kann deshalb nicht einfach für jedes Stratum neu diskutiert werden, sondern nach Wightman müßte eigentlich jeder Locus einer neuen stratigraphischen und chronologischen Untersuchung unterzogen werden. Dies ist natürlich heute kaum mehr für den gesamten Siedlungsbereich zu leisten. Wightman's absolute Chronologie weist verglichen mit der von den Ausgräbern publizierten Stratigraphie daher einige Überlappungen auf.

In *Tell es-Sa^cidiye* wurden insgesamt sechs perforierte Räuchertassen gefunden, die von J.B. Pritchard schon lange vor dem Erscheinen des abschließenden Grabungsberichts separat publiziert wurden.²⁵ Sie stammen durchweg aus Wohnbauten.²⁶ Der Grabungsbericht bestätigt die zeitlichen Ansetzungen der Fundstücke, wie sie bereits in der Erstpublikation vorgeschlagen worden waren.²⁷ Somit ergibt sich folgendes Bild: Aus Stratum VII, das in das Ende des 9. bzw. in den Anfang des 8. Jh.s datiert, stammen die vier Räuchertassen *Tell es-Sa^cidiye* 1, 2, 3 und 4. Stratum VI, das in die Mitte des 8. Jh.s datiert, können zwei weitere Exemplare (*Tell es-Sa^cidiye* 5 und 6) zugewiesen werden.

Mit insgesamt 11 publizierten perforierten Räuchertassen stellt *Tell el-Hulēfi* einen der größten Fundkomplexe dar. Leider wurde bislang noch kein zusammenfassender Ausgrabungsbericht über diesen Siedlungsplatz veröffentlicht,²⁸ so daß man weiterhin auf an verschiedenen Stellen veröffentlichte Einzelstudien angewiesen ist.

Die Mehrzahl der Räuchertassen von diesem Siedlungsplatz veröffentlichte Glueck 1967 in einem Aufsatz.²⁹ Er schrieb nahezu alle Exemplare einem assyrischen Einfluß zu, wie er sich in Schicht IV nachweisen lasse. Diese Schicht datierte er in die Zeit vom Ende des 8. bis zum Ende des 6. Jh.s. Neuere Forschungen zeigen, daß es sich bei diesen Gefäßen um eine lokale Produktion handelt, die während des "offsets/insets-settlement" hergestellt wurden.³⁰ Die zeitliche Ansetzung Gluecks hat sich allerdings bestätigt.

Schwierig ist die zeitliche Einordnung der beiden handgefertigten Stücke *Tell el-Hulēfi* 7 und 11. Nr. 11 stammt aus der Kasemattenfestung, deren genaue Datierung noch nicht feststeht. Da sie jedoch älter als das "offsets/insets-settlement" ist, muß sie mindestens aus dem frühen 8. Jh. stammen.³¹ *Tell el-Hulēfi* 7 war wohl bereits für Glueck nicht mehr stratigraphisch exakt einzuordnen, denn er denkt eher an Schicht V, kann aber die letzte Phase der Schicht IV nicht ausschließen.³² Man wird in diesem Fund vielleicht einen Beleg für die (halbnomadische ?) nacheisenzeitliche Besiedlung des *Tell el-Hulēfi* sehen können.

Somit ergibt sich, daß die Räuchertassen während der hauptsächlichen Siedlungsperiode in *Tell el-Hulēfi* gut belegt sind. Von den insgesamt 11 Exemplaren stammen 9 aus der Zeit zwischen dem 8. und 6. Jh. Die zeitliche Ansetzung der beiden anderen Fundstücke bleibt jedoch problematisch. *Tell*

25 Pritchard, Tripod Cup (A. 7); vgl. auch ders., *Tell es-Sa^cidiye*, Excavations on the Tell, 1964-1966 (University Museum Monographs 60; Philadelphia 1985), passim.

26 Pritchard möchte die Plattform, auf der Fundstück Nr. 3 entdeckt wurde, als Altar deuten. Der Raum weist jedoch ansonsten keinerlei kultische Installation oder andere Funde kultischer Art auf, so daß man ihn kaum als Kultraum bezeichnen kann. Auch seiner äußeren Form nach unterscheidet er sich nicht von den sonstigen Bauten dieser Schicht. Welche Funktion die Plattform hatte, muß offen bleiben.

27 Geändert haben sich lediglich die Bezeichnungen der Straten. Das ursprüngliche Stratum IV ist nach dem Grabungsbericht Stratum VII, Stratum II lautet nun Stratum VI.

28 Eine Zusammenstellung der Grabungsergebnisse findet sich bei N. Glueck, Art. Kheleifeh, *Tell el-, EAEHL III*, 713-717. Einen nahezu vollständigen Überblick über die verschiedenen Veröffentlichungen zu diesem Grabungsplatz bietet jetzt D. Homès-Fredericq/J.B. Hennessy, *Archaeology of Jordan. I. Bibliography* (Akkadica Supplementum III; Leuven 1986), 217f. Ergänzt werden muß G.D. Pratico, Nelson Glueck's 1938-1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal, *BASOR* 259 (1985), 1-32; ders., Where is Ezion-Geber? A Reappraisal of the Site Archaeologist Nelson Glueck Identified as King Salomon's Red Sea Port, *BAR XII:5* (1986), 24-35. Pratico versuchte, die Grabungsergebnisse Gluecks mit den heutigen archäologischen Kenntnissen zu interpretieren. Dabei ergeben sich erhebliche Unterschiede zur Deutung des Ausgräbers.

29 N. Glueck, Some Edomite Pottery from Tell el-Kheleifeh, Part I.II, *BASOR* 188 (1967), (8-24.24-38) 30-38.

30 Pratico, *BASOR* 259 (A. 28), 25.

31 Vgl. die Diskussion bei Pratico, *BASOR* 259 (A. 28), 13. Glueck dachte an das 10. Jh. Da Glueck jedoch von der aufgefundenen Keramik dieser Schicht nur die handgemachte sog. Negeeware aufbewahrte, kann eine sichere zeitliche Ansetzung nur durch eine Keramiktypologie der Negeeware, die sich jedoch bislang noch nicht erstellen läßt, oder durch neuerliche Grabungen erreicht werden.

32 Glueck, Pottery (A. 29), 33.

el-Hulēfi weist nicht nur angesichts der geringen Siedlungsfläche eine beachtliche Anzahl an Räuchertassen auf, von dort stammt auch das wohl schönste Fundstück dieser Gattung (Nr. 10). Möglicherweise handelt es sich bei diesem Fund um eine entwickelte Spätform der Räuchertassen. Die ursprüngliche Tassenform ist zwar im Schnitt noch erkennbar (vgl. besonders auch Nr. 8!), doch wurde das Räucherwerk nicht mehr im Innern der Tasse verbrannt, sondern auf einer höher liegenden Fläche. Der Gefäßkörper diente nur noch der Verzierung. Es liegt nahe, in diesem Belegstück den Übergang zu den späteren kubischen Räucheraltären³³ zu sehen.

Ordnet man nun die Ergebnisse der voranstehenden Auswertung für diese fünf Siedlungsstätten synoptisch an, so ergibt sich folgendes Bild:

	BĒSĀN BET-SCHEAN	T. EL-QEDAḤ HAZOR	T. EL-HULĒFĪ	TELL EL-MUTESELLIM MEGIDDO	T. ES-SA ^c ĪDIYE
1000 v.Chr.	• • (•)				
		• • •		• • • •	
900		•	•		
		• •		• • • •	
800		• • •			• • • •
		•			• •
		•	• • •	• • • • • • •	
700	• (•)		• • •	• • • •	
600			• • •		

Bei der Auswertung dieser Übersicht muß berücksichtigt werden, daß *Tell el-Qe-dāḥ* nach 733 nur noch als Standort assyrischer Besatzungstruppen diente; so ist das Fehlen jeglicher Räuchertassen in dieser Zeit zu erklären. Damit zeigt sich aber gleichzeitig, daß das Räucheropfer kaum unter assyrischem Einfluß nach Palästina gekommen sein kann. Auch in *Tell es-Sa^cīdiye* gab es einen Bruch in der Siedlungsgeschichte; die Stadt wurde gegen Ende des 8. Jh.s aufgegeben und erst in persischer Zeit wiederbesiedelt. Somit fehlen für diese beiden Orte jegliche Informationen für das 7. Jh., während für *Tell el-Hulēfi* keine verwertbaren Angaben für eine Besiedlung im 9. Jh. vorliegen. Für *Tell el-Mutesellim* zeigt sich, daß die Räuchertassen insbesondere in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s eine Blüte erlebten. Möglicherweise ist dies mit der Eroberung des Nordreichs in Verbindung zu bringen. Gerade in politischen Krisenzeiten steigt das Interesse am Kult oft an. Gleichzeitig zeigt der Überblick über diese fünf Grabungsorte, daß zumindest dort die Räuchertassen etwa um 600 außer Gebrauch kamen.

Nachdem die Datierung der Räuchertassen bei den fünf Orten mit einer reichen Ausbeute geklärt ist, sollen nun noch die stratigraphisch gesicherten Funde aus anderen Grabungen behandelt werden.

³³ S. dazu unten, Kap. 2 des archäologischen Teils.

Die Räuchertasse *Hirbet el-^CĀseq* 1 wurde zusammen mit anderen Gefäßen, die zum Teil für kultische Zwecke verwendet werden konnten, in dem Lagerraum Locus 11 gefunden.³⁴ Dieser Raum wird dem Stratum III zugerechnet, das auf Grund vornehmlich historischer Überlegungen von den Ausgräbern zwischen 886 und 841/838 datiert wird.³⁵

In *Buṣēra* wurden insgesamt 8 Räuchertassen gefunden. Die Grabung ist bislang nur in Vorberichten publiziert,³⁶ die keinen umfassenden Einblick in die stratigraphischen Verhältnisse an dieser Ortslage erlauben.³⁷ Die Keramik wurde inzwischen in einer typologischen Untersuchung ausgewertet.³⁷ Leider wurden jedoch bei dieser Gelegenheit die stratigraphischen Verhältnisse nicht näher geklärt. Für die Datierung der einzelnen Fundstücke muß man sich daher ab und zu auf die gesamte Benützungsdauer der bislang ausgegrabenen Strukturen beschränken. Bisher ist die Stadtgeschichte vom Ende des 9.³⁸ bzw. Anfang des 8. Jh.s bis zur Zerstörung *Buṣēras* durch die Babylonier im 6. Jh. nachgewiesen.

Buṣēra 1 stammt aus Locus D.III.2.13. Es handelt sich dabei um einen Raum eines Wohnhauses, das nahezu vollständig ausgegraben werden konnte.³⁹ Eine nähere Eingrenzung innerhalb des großen Bereichs, den die archäologische Erforschung der Stadtgeschichte bislang anbietet, ist nicht möglich. *Buṣēra* 2 mit der Locusnummer B.III.7.6 stammt möglicherweise aus Stratum 2 und könnte dann ins letzte Viertel des 7. Jh.s datieren.⁴⁰ *Buṣēra* 3 wird sowohl von Bennett als auch von Mazar in das 7. Jh. datiert, wobei letzterer die Ansetzung noch stärker auf das letzte Viertel des Jahrhunderts eingrenzt.⁴¹ *Buṣēra* 4 hat als Herkunftsbezeichnung B.III.2.6. Die zugehörige Bauphase kann möglicherweise mit dem dritten Stratum im Torbereich identifiziert werden.⁴² In einer späteren Publikation äußerte sich die Ausgräberin dahingehend, daß im Grabungsareal B Bauten aus der Zeit vom Ende des 8. bis zum Ende des 7. Jh.s nachgewiesen werden konnten.⁴³ Da in Areal B insgesamt 6 Schichten belegt sind, wird man diese Räuchertasse in die Mitte des 7. Jh.s datieren können. Eben-

34 Vgl. die Abbildung aller dort gefundenen Gegenstände in B. Mazar u.a., ^CEin *Gev. Excavation* in 1961, IEJ 14 (1964), (1-49) Pl. 10. Unter den Funden ist auch eine syrische Salbschale.

35 Vgl. die Übersicht bei Mazar u.a., ^CEin *Gev* (A. 34), 32 sowie bei B. Mazar, *Art. ^CEn *Gev*, EAEHL II, (381-385) 385.*

36 Einen Überblick über die Publikationen bietet Homès-Fredericq/ Hennessy (A. 28), 203f.; zu ergänzen ist: C.-M. Bennett, *Excavations at Buseirah (Biblical Bozrah)*, in: J.F.A. Sawyer/ D.J.A. Clines, Midiam, Moab and Edom. The History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia (JSOT Suppl. Series 24; Sheffield 1983), 9-17. Obwohl an diesem Fundplatz insgesamt 8 Räuchertassen entdeckt wurden, wurde wegen der ungenügenden Publikationen auf eine Aufnahme in die obige Übersicht der Ortslagen mit zahlreichen aufgefundenen Räuchertassen verzichtet.

37 M.F. Oakeshott, *A Study of the Iron Age II Pottery of East Jordan with Special Reference to Unpublished Material from Edom* (Ph.D. masch. University of London 1978). Vgl. auch dies., *The Edomite Pottery*, in: Sawyer/Clines, Midiam (A. 36), 53-63, wo sie aber nicht auf die Räuchertassen, sondern nur auf andere edomitische Keramiktypen eingeht.

38 Bennett erwähnt jedoch in Sawyer/Clines, Midiam (A. 36), 11, daß einige Häuser in Areal D auch aus persischer Zeit stammen können.

39 Vgl. den Plan fig. 1A in C.-M. Bennett, *Excavations at Buseirah, Southern Jordan 1974: Fourth Preliminary Report*, *Levant* 9 (1977), 1-10.

40 Vgl. E. Mazar, *Edomite Pottery at the Ende of the Iron Age*, IEJ 35 (1985), 253-269. Er schlägt auch eine Chronologie für die einzelnen Straten vor, die jedoch ohne eine genaue Überprüfung an Hand der Grabungsaufzeichnungen auf bloßer Vermutung und historischen Überlegungen beruht; vgl. ebd., 258 und 263. Sie lautet folgendermaßen:

Stratum 5 + 6	Ende 8./Anfang 7. Jh.
Stratum 4	1. Hälfte 7. Jh.
Stratum 3	3. Viertel 7. Jh.
Stratum 1 + 2	Letztes Viertel 7. Jh. - 582

41 Mazar (A. 40), 261; C.-M. Bennett, *Neo-assyrian Influence in Transjordan*, in: A. Hadidi (Hrsg.), *Studies in the History and Archaeology of Jordan I* (Amman 1982), (181-187) 186.

42 Vgl. C.-M. Bennett, *Excavations at Buseirah, Southern Jordan 1972: Preliminary Report*, *Levant* 6 (1974), (1-24) 18 sowie fig. 12 und 13.

43 Dies., in: Sawyer/Clines, Midiam (A. 36), 11.

falls aus Grabungsareal B stammen die Funde *Buṣṣera* 5, 6 und 7 (alle B.I.2.2c). Da keine weiteren Informationen über den Fundzusammenhang bekannt sind, können diese Stücke nur dem Zeitraum zwischen dem Ende des 8. und dem Ende des 7. Jh.s zugeschrieben werden. Aus derselben Zeit muß auch *Buṣṣera* 8 (Locusnummer B.III.6.2) stammen.

Aus *Tell Dēr^cAllā* sind bisher drei Räuchertassen publiziert. *Tell Dēr^cAllā* 1 stammt aus Phase VI, die ins 7.-8. Jh. datiert.⁴⁴ Fund Nr. 3 wurde in Phase IX gefunden; diese entspricht nach der früheren Zählung Phase M. Diese Schicht datiert ins 8. Jh.⁴⁵ Über *Tell Dēr^cAllā* 2 liegen keine näheren Angaben vor.

In *Ēn el-Qudērāt* wurden zwei Räuchertassen gefunden, von denen die eine typische Negevware verkörpert. Sie stammen beide aus einem Silo und werden von ihrem Ausgräber in das 8.-7. Jh. datiert.⁴⁶

In *Esdūd* fand man ein Randfragment, das entweder als Räuchergerät oder aber als Sieb zu bestimmen ist. Da der Boden fehlt, können etwaige Brandspuren nicht zur Klärung dieser Frage beitragen. Das Fragment wurde in Areal D in Stratum 2-1 gefunden. Schicht 2 umfaßt nach Meinung der Ausgräber den Zeitraum von der Zerstörung der Stadt durch Sargon II. 712 v.Chr. bis zur etwa 60 Jahre später anzusetzenden Zerstörung durch Psammetich I., während die nachfolgende Schicht 1 wahrscheinlich bis zur neuerlichen Zerstörung durch Nebukadnezar 586 v.Chr. bestand.⁴⁷ Da zwischen den Straten 1 und 2 im Areal D nicht exakt unterschieden werden konnte und die Keramik aus beiden Straten daher vermischt sein kann,⁴⁸ muß der gesamte Zeitraum von 712 bis 586 als zeitliche Ansetzung in Betracht gezogen werden.

In *Tell el-Fār^ca* wurden zwei Räuchertassen gefunden. Entgegen der ursprünglichen Unsicherheit bei der zeitlichen Ansetzung können beide nun wohl gesichert datiert werden. *Tell el-Fār^ca* 1 stammt aus Schicht VIIb, die das Ende des 11. und vor allem das 10. Jh. umfaßt.⁴⁹ Schicht VIIc, aus der *Tell el-Fār^ca* 2 stammt, wird von Chambon dem Anfang des 9. Jh.s zugewiesen.

Das in *Ḥorvat Halēqūm* gefundene Randfragment kann nicht mit Sicherheit als Räuchergerät angesehen werden. Der Form nach stammt das Bruchstück von einem großen Kochtopf oder Krater mit ca. 40 cm Durchmesser. Ungewöhnlich für derartige Gefäße sind die Durchbohrungen in der Randleiste. Es könnte sich bei diesem Gefäß durchaus auch um ein Sieb handeln. Da das Bodenteil fehlt, können etwaige Brandspuren nicht zur Klärung der Frage nach der Verwendung beitragen. Trotzdem wird der Fund im Katalog aufgeführt; es muß dabei jedoch immer die besondere Problematik dieses Gefäßes berücksichtigt werden. Es stammt aus einer Festung, die im 10. Jh. errichtet wurde und bis zur Zerstörung durch Schischak Bestand hatte.⁵¹

44 Vgl. H.J. Franken/M.M. Ibrahim, Two Seasons of Excavations at Tell Deir ^cAlla, 1976-1978, ADAJ 22 (1978), (57-79) 73.

45 Vgl. M.M. Ibrahim/G. van der Kooij, Excavations at Tell Deir ^cAlla, ADAJ 23 (1979), (41-50) 50.

46 R. Cohen, Kadesh-barnea, 1980, IEJ 32 (1982), 70f.

47 Vgl. M. Dothan, Ashdod II-III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965. Soundings in 1967 (^cAtiqot ES IX-X; Jerusalem 1971), 155.

48 Vgl. ebd., 106.

49 R. de Vaux schrieb die erste der beiden Räuchertassen dem Niveau 3 zu, das er folgendermaßen vorläufig datierte: "D'après tous ces éléments, l'ensemble du niveau tombe dans le Fer I, mais plutôt à la fin du cette période, couvrant au moins le X^c siècle, remontant probablement plus haut et descendant peut-être dans le IX^c siècle" (de Vaux, La troisième Campagne [A. 4], 412). *Tell el-Fār^ca* 2 stammt aus dem von ihm so bezeichneten "Niveau intermédiaire", das nach seiner Ansicht in das 9. Jh. datiert. In seinem Artikel über *Tell el-Fār^ca* in EAEHL II, 395-404 behielt er die zeitliche Ansetzung für diese Schicht bei, während er die des Niveaus 3 auf das 10. und beginnende 9. Jh. einschränkte. In der inzwischen veröffentlichten Endpublikation der eisenzeitlichen Schichten von A. Chambon, *Tell el-Fār^ca* 1. L'âge du fer (Éditions Recherche sur les Civilisations. "Mémoire" no. 31; Paris 1984) wird auf S. 12 die im Text verwendete Datierung vertreten.

50 Nach Meinung des Ausgräbers kann sie sogar genauer der salomonischen Zeit zugeordnet werden; es ist jedoch noch umstritten, wer die Festungen im Negev errichten ließ.

51 Vgl. R. Cohen, Excavations at Ḥorvat Ḥaluqim, ^cAtiqot ES 11 (1976), 49.

Die Grabungen in *Tell en-Nasbe* brachten drei Räuchergeräte ans Tageslicht. *Tell en-Nasbe* 2 stammt aus einem Grab, die beiden anderen aus Wohnräumen. *Tell en-Nasbe* 1, ein Randstück, wurde in Raum 314 gefunden. Die Gegenstände aus diesem Locus stammen hauptsächlich aus der späten Eisenzeit II.⁵² *Tell en-Nasbe* 3 wurde unter dem Fußboden eines Hauses gefunden. Es wird von den Ausgräbern in die Zeit zwischen 700 und 586 v.Chr. angesetzt.⁵³

In *Horvat Qotmit* wurde in einem angeblich edomitischen Tempel ein Räuchergerät gefunden. Der bislang nur unzureichend publizierte Tempel war in "the last decades of the First Temple period (about 600 B.C.E.)" in Gebrauch.⁵⁴

In *Tell Ta'aneq* fand man in der sog. "Cultic Structure"⁵⁵ eine weitere Räuchertasse. Diese Anlage kann der Periode IIB zugeschrieben werden, die auf Grund der Untersuchung von W.E. Rast in die Zeit zwischen 960 und 918 zu datieren ist.⁵⁶

Von den beiden Räuchertassen aus *Tabaqāt Fahil* stammt nur Nr. 2 aus einem stratigraphisch gesicherten Zusammenhang. Sie wurde in Areal VIII gefunden und kann ins 8. oder 7. Jh., vielleicht auch ins frühe 6. Jh. datiert werden.⁵⁷

Tawilān 1 läßt sich trotz einer inzwischen erschienenen ausführlicheren Publikation zu den Grabungen an diesem Siedlungsort nicht genauer datieren, da nicht bekannt ist, aus welcher Schicht das Fundstück stammt. Es trägt die Locusbezeichnung T.I.82.4. Der Ort wurde vom 8. bis zum 5. Jh. bewohnt.⁵⁸

Zum Abschluß der Untersuchung der stratifizierten Räuchertassen können nun noch die beiden Ortslagen *Kāmid el-Lōz* und *Tell Gāsīl* näher betrachtet werden. Insbesondere die letztere Grabungsstätte ist wegen des bisher zahlenmäßig größten Fundes an Räuchertassen von besonderer Bedeutung.

In *Tell Gāsīl*⁶⁰ wurden insgesamt 59 Räuchertassen gefunden, von denen alle bis auf zwei Brandspuren aufweisen. Davon sind leider nur 15 Exemplare publiziert.⁶¹ Die Funde verteilen sich folgendermaßen auf die einzelnen Areale und Schichten:

52 J.C. Wampler/Ch.Ch. McCown, *Tell en-Nasbeh Excavated under the Direction of the Late William Frederic Badè II. The Pottery* (Berkeley/New Haven 1947), 121.

53 Ebd., 122.

54 I. Beit-Arieh/P. Beck, *Horvat Qitmit. An Edomite Shrine in the Negeb of Judah* (Tel Aviv 1986), 2; vgl. auch Y. Beit-Arieh, *An Edomite Temple at Horvat Qitmit*, Qad. 19:3/4 (1986), 72-79; *Excavations and Surveys in Israel* 3 (1984), 93.

55 Die kultische Funktion dieser "Structure" wurde allerdings von M.D. Fowler, *Concerning the 'Cultic' Structure at Taanach*, ZDPV 100 (1984), 30-34 vehement bestritten.

56 W.E. Rast, *Taanach I. Studies in the Iron Age Pottery* (Cambridge 1978), 26f.; vgl. auch die Übersicht ebd., S. 56.

57 Vgl. A. McNicoll u.a., *Pella in Jordan* 1 (Canberra 1982), 63.

58 C.-M. Bennett u.a., *Excavations at Tawilan in Southern Jordan*, 1982, *Levant* 16 (1984), 1-23. Die übrigen Grabungsberichte sind bei Homès-Fredericq/Hennessy (A. 28), 238 aufgeführt.

59 Vgl. die Übersicht bei Bennett, *Tawilan* (A. 58), 4.

60 Bisherige Publikationen: D. Baramki, *Preliminary Report on the Excavations at Tell el-Ghassil*, BMB 16 (1961), 87-102; ders., *Second Preliminary Report on the Excavations at Tell el Ghassil*, BMB 17 (1964), 47-103; ders., *Third Preliminary Report on the Excavations at Tell el Ghassil*, BMB 19 (1966), 29-49; Joukowsky, *Pottery* (A. 7). Die angekündigten Vorberichte über die weiteren bereits durchgeführten Grabungskampagnen sowie ein Gesamtbericht wurden leider bislang nicht publiziert.

61 Es ist dabei nicht einmal gesichert, daß nicht Exemplare sowohl von Baramki als auch von Joukowsky veröffentlicht wurden. Da Baramki nur Strichzeichnungen publizierte, sind Überschneidungen durchaus möglich.

Areal I ⁶²	Schicht	1	0 Exemplare
		2	18 Exemplare
		3	11 Exemplare
		4	4 Exemplare
		5	4 Exemplare
Areal III	Schicht	1	6 Exemplare
		2	3 Exemplare
		3	3 Exemplare
		4	6 Exemplare
		5	0 Exemplare
		6	1 Exemplar
		7	0 Exemplare
		8	0 Exemplare
		9	3 Exemplare

In den noch älteren Schichten des Tells wurden keine Räuchertassen mehr entdeckt. Zusammengekommen ergibt sich folgendes Bild:⁶³

Schicht	1	8. Jh.	6 Exemplare
	2	Eisen II	21 Exemplare
	3	Eisen I	14 Exemplare
	4	Eisen I	10 Exemplare
	5	Spätbronze II/Eisen I	4 Exemplare
	6	Spätbronze II/Eisen I	1 Exemplar
	7	Spätbronze II	0 Exemplare
	8		0 Exemplare
	9	Spätbronze I	3 Exemplare

Drei Dinge sind an dieser Übersicht auffällig: Zum einen ist in *Tell Gasil* im Gegensatz zu Palästina die Existenz von Räuchertassen bereits seit der Spätbronzezeit belegt. Zum anderen zeigt sich an diesem Ort ein deutlicher Anstieg der Verbreitung der Gefäße in der späten Eisenzeit I mit einem Höhepunkt um 900 v. Chr. In *Tell Gasil* fand dieser Höhepunkt somit rund einhundert Jahre vor der entsprechenden Blüte in *Tell el-Mutesellim* statt. Allerdings besitzen wir keinerlei Informationen über die Spätzeit in *Tell Gasil*, da der Ort offenbar im 8. Jh. aufgegeben wurde. Zum dritten überrascht die hohe Zahl an Funden bei dieser im Vergleich zu palästinischen Grabungen an Umfang und Intensität eher kleinen Ausgrabung. Zwar wurde in *Tell Gasil* über mehrere Jahre hinweg gegraben, doch waren diese Unternehmungen meist auf einen kleinen Stab an Mitarbeitern beschränkt. *Tell Gasil* muß daher wohl ein Zentrum des Räucheropfers gewesen sein.

In *Kamid el-Löz* wurden bisher 3 Räuchertassen gefunden.⁶⁴ *Kamid el-Löz* 1 stammt nach der ursprünglichen Zählung aus Areal I G12, Schicht 1a; dem entspricht nach der endgültigen Zählung die

62 Areal I wird von Baramki als Tempelanlage gedeutet. Er begründet seine Interpretation folgendermaßen: "Although no statues have been discovered in the large building under discussion a large number of fragments of terra cotta cult objects, similar to those discovered at Megiddo and other places in Palestine, were discovered among the potsherds collected from the buildings. It seems pretty certain that the building was a temple, which was built in the Early Iron Age, and which was rebuilt at least twice during the Middle Iron Age" (BMB 16, 95). Die veröffentlichten Funde stützen dieses Verständnis jedoch nicht. Räuchertassen sind zumindest in Palästina dem Hauskult und nicht dem Tempelkult zuzuordnen. Auch die übrigen Funde in diesem Haus sind nicht typisch für den Tempelkult. Zudem ist auch die Architektur kaum typisch für Tempel. Sie entspricht dem Typ IB2 bei F. Braemer, *L'architecture domestique du Levant à l'âge du fer* (Editions Recherche sur les Civilisations. Cahier no. 8; Paris 1982), 52-54. All diese Argumente sprechen dafür, daß es sich bei dem Bau nicht um einen Tempel, sondern um ein Privathaus handelt.

63 Die hier verwendeten chronologischen Daten stützen sich auf Joukowsky, *Pottery* (A. 7), 219-221.

64 Bei der dritten Räuchertasse läßt sich diese Zuordnung allerdings nicht mit Sicherheit belegen, da die Bruchstelle des Fragments noch unterhalb der (möglichen) unteren Reihe der Perforierungen liegt. Die Gefäßform spricht jedoch dafür, auch dieses Fragment zu den Räuchertassen zu zählen.

Schicht 0/1.⁶⁵ Mit dieser Angabe wird der Oberflächenumus bezeichnet, so daß für dieses Fundstück keine genaue Datierung anzugeben ist. Sehr wahrscheinlich entstammt dieser Fund jedoch ursprünglich der darunterliegenden ersten Schicht. Man käme somit in die letzte Phase der Eisenzeit I.⁶⁶ *Kāmid el-Lōz* 2 wurde in der Schicht 2 des Areals II E1 gefunden. Da dieses Areal isoliert von den übrigen liegt, kann es nicht exakt einer Bauschicht der übrigen Areale zugeordnet werden. Sehr wahrscheinlich entsprechen jedoch die Schichten 1-5 dieses Areals den Schichten 1-3 der übrigen Areale (nach der endgültigen Zählung).⁶⁷ Somit stammt dieser Fund ebenfalls aus der Eisenzeit I. In dieselbe Zeit weist auch das dritte Fundstück. Es stammt aus Areal I F13, Schicht 2a; dieser Schicht entsprechen nach der endgültigen Zählung die Schichten 1-3, also ebenfalls Straten der frühen Eisenzeit.⁶⁸

Kāmid el-Lōz bestätigt somit die Beobachtungen, die bereits bei der Untersuchung von *Tell Ḡasīl* gemacht wurden. Die drei in *Kāmid el-Lōz* gefundenen Räuchertassen belegen die aufkommende Verwendung dieses Gefäßtyps in der frühen Eisenzeit im libanesischen Raum. Aus der Spätbronzezeit sind bisher keine entsprechenden Funde aus *Kāmid el-Lōz* bekannt. Möglicherweise verbreiteten sich diese neuen Kultgeräte und mit ihnen die Kultpraxis nur langsam von Norden nach Süden; dies würde verständlich machen, wieso in Nordpalästina Räuchertassen erst in der Eisenzeit II verstärkt in Gebrauch kamen.

In der Tabelle auf S. 18f. werden die obigen Datierungen noch einmal graphisch wiedergegeben. In der Tabelle auf S. 20 sind die Orte nun geographisch von Norden nach Süden geordnet; dabei zeigt sich deutlich, daß sich die Räuchertassen im Laufe der Jahrhunderte von Norden nach Süden hin verbreiteten. *Tell Ḡasīl* stellte demnach, wie bereits angedeutet wurde, ein bedeutendes Zentrum des Räucher Kults dar. Von dort aus kam dieser Gefäßtypus offenbar in der Eisenzeit I, während der es mit insgesamt 10 aufgefundenen Räuchertassen in *Tell Ḡasīl* zu einer ersten Blüte kam, nach *Kāmid el-Lōz*. In den Norden Palästinas fanden die Räuchertassen um 1000 Eingang. Erst um 800 läßt sich die Verbreitung auch im Süden Palästinas belegen.⁶⁹ Dieser Übergang vom Nord- ins Südreich fällt wohl nicht ganz zufällig nahezu mit dem Zeitpunkt zusammen, zu dem in *Tell el-Mutesellim* als repräsentativem Ort des Nordreichs ein Höhepunkt des Räucher Kults mit derartigen Gefäßen festgestellt werden konnte. Die Ausbreitung nach Süden wird zudem auch durch israelitische Flüchtlinge verstärkt worden sein, die gegen Ende des 8. Jh.s Zuflucht im Südreich suchten. Die Übersicht zeigt auch deutlich, daß die Räucherpraxis im Süden nie dieselbe Bedeutung erlangte wie im Norden. Trotz der inzwischen zahlreichen Grabungen im Gebiet des Staates Juda, die ein annähernd repräsentatives Bild vermitteln können, gibt

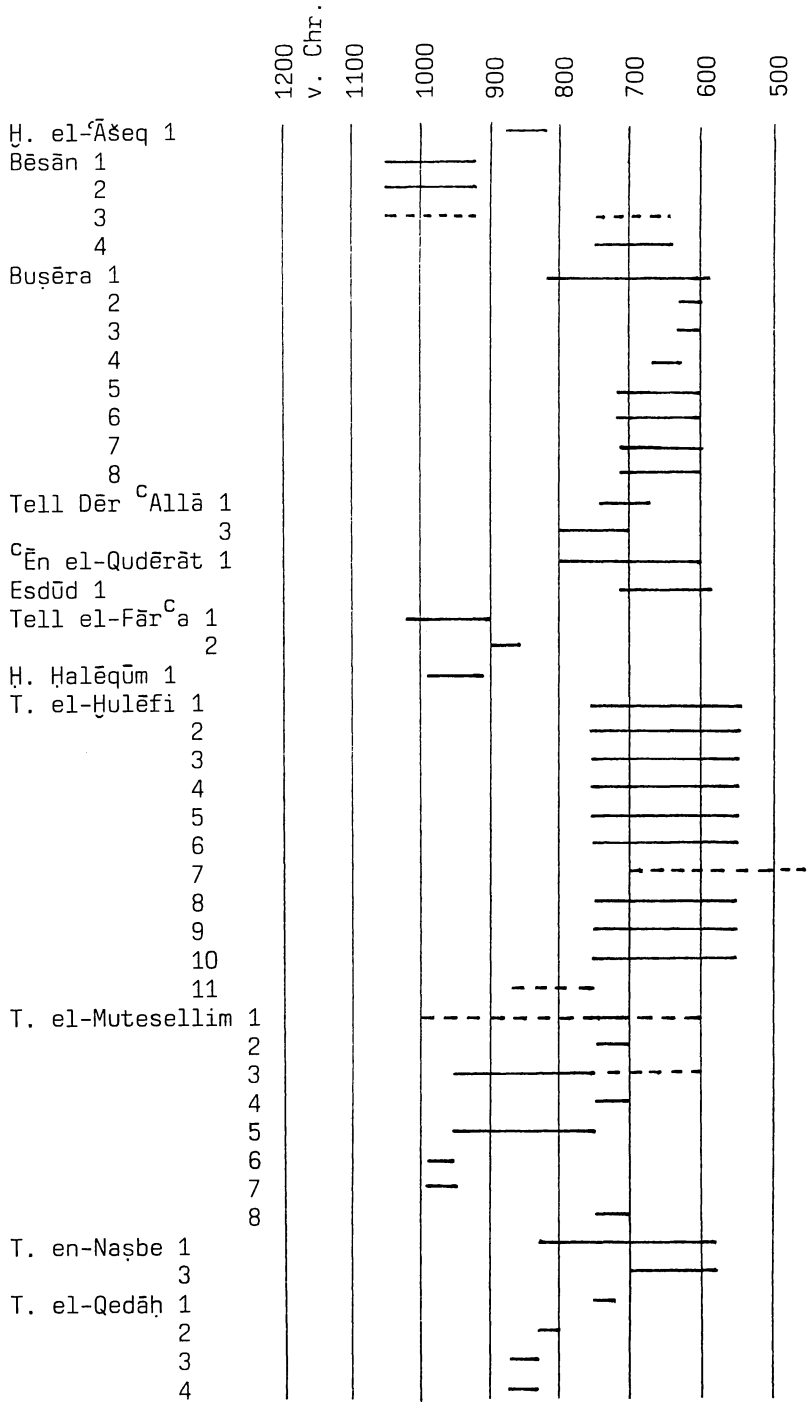
⁶⁵ In *Kāmid el-Lōz* wurden in jedem Areal die Schichten separat gezählt. Erst die jetzt von R. Echt, *Kamid el-Loz* 5. Die Stratigraphie (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 34; Bonn 1984) vorgelegte Untersuchung behandelt die stratigraphischen Verhältnisse dieses Siedlungshügels umfassend; vgl. dort die Konkordanz mit den älteren Zählungen, S. 161-166.

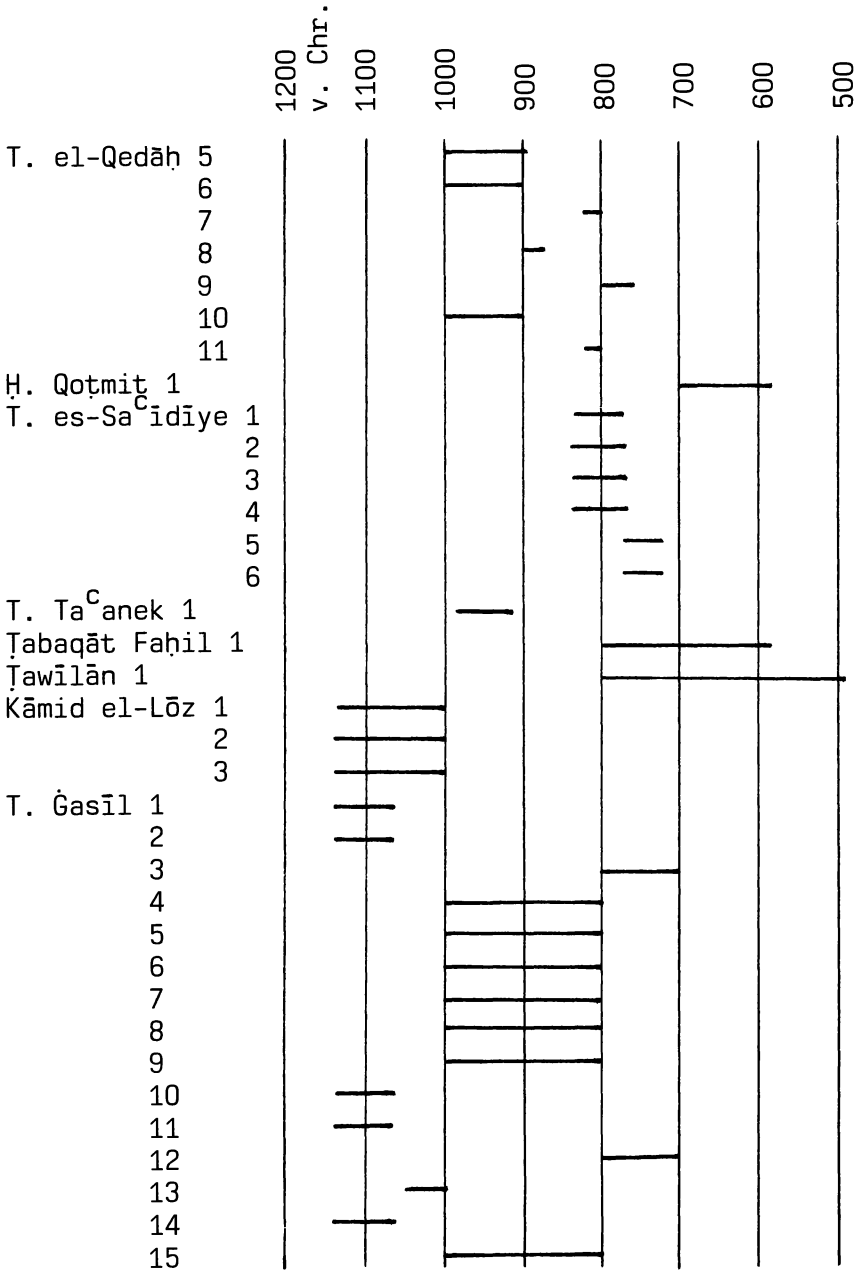
⁶⁶ Vgl. ebd., 60 die Übersicht über die Epochenzugehörigkeit der einzelnen Schichten. Eine genaue absolute Chronologie steht noch aus.

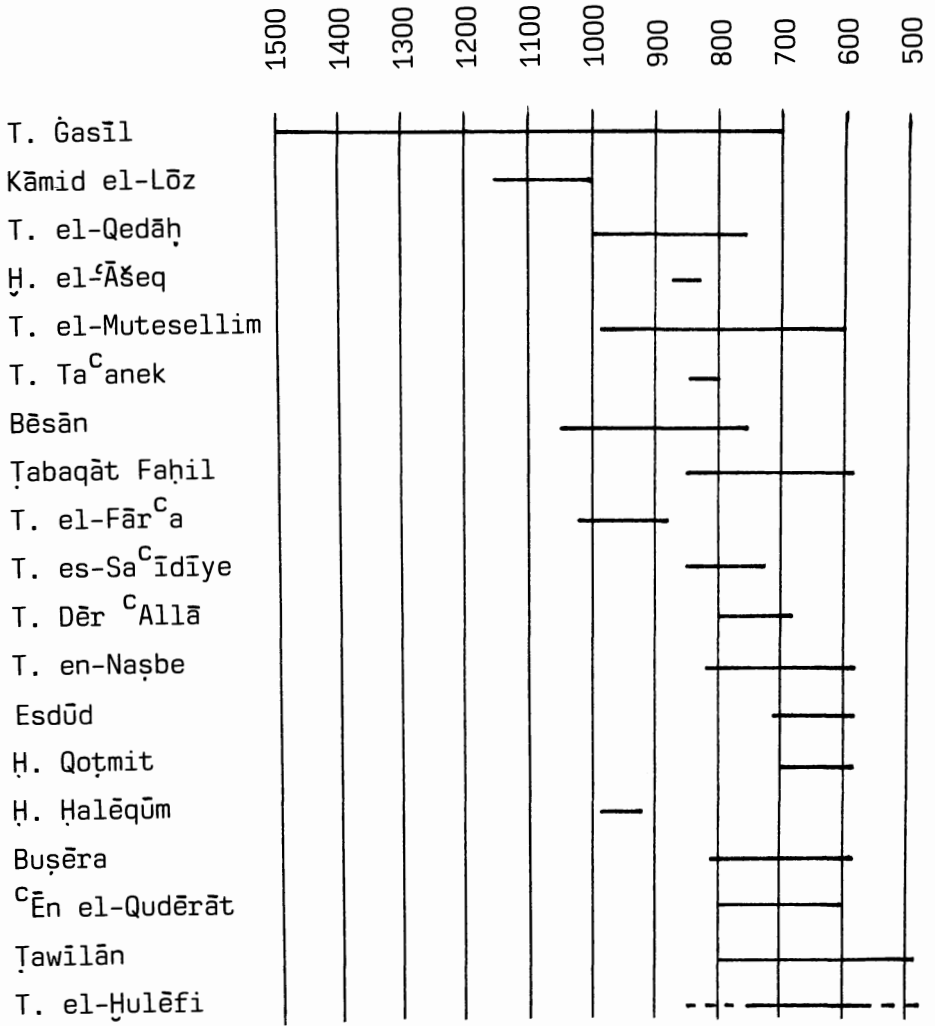
⁶⁷ Vgl. ebd., 165.

⁶⁸ Etwas problematisch ist jedoch noch die genaue Datierung der früheisenzeitlichen Schichten. In dem Ausstellungskatalog *Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre deutsche Ausgrabungen in Kamid el-Loz* (Mainz 1983), 33.186 ist hiermit - abweichend von der üblichen Terminologie - offenbar der Zeitraum zwischen 1200 und 800 v.Chr. gemeint.

⁶⁹ Diese Entwicklung macht es sehr unwahrscheinlich, daß es sich bei dem Gefäß aus *Horvat Ha-lēqūm* um ein Räuchergerät handelt; vgl. auch die oben, S. 14 bereits geäußerten Bedenken in dieser Hinsicht.







es im Süden nur relativ wenige Orte, an denen perforierte Räuchertassen gefunden wurden. Auffällig ist dagegen die Häufung von entsprechenden Gefäßen im ostjordanischen Bereich⁷⁰ und in *Tell el-Hulēfi*. Eine bemerkenswerte Beobachtung ist auch, daß bei den Grabungen in den küstennahen Regionen bisher mit Ausnahme der Funde von *Esdūd* keine Räuchergeräte gefunden wurden. Dies läßt den Schluß zu, daß die Philister diesen Räucher kult nicht kannten. Ähnlich trifft dies auch für die Grabungen in den Hafenstädten des libanesisch-syrischen Gebietes zu, wo (im Gegensatz zum Binnenland) bislang ebenfalls keine Räuchertassen gefunden wurden.⁷¹ Die Auswertung der stratigraphisch gesicherten perforierten Räuchertassen zeigt somit, daß diese Gefäße offenbar im syrisch-libanesischen Binnenland ihren Ursprung haben und sich allmählich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte nach Süden hin ausbreiteten. Etwa um 600 kamen die Räuchertassen außer Gebrauch.

Nach der Untersuchung der stratigraphisch gesicherten Belege soll nun auf die Funde aus Gräbern und älteren Grabungen, die noch nicht nach der stratigraphischen Methode durchgeführt wurden, eingegangen werden. Derartige rein typologische Datierungen haben einen großen Unsicherheitsfaktor. Ein Blick auf die Abbildungen im Katalog zeigt zudem, daß die Räuchertassen in vielerlei unterschiedlichen Typen hergestellt wurden, ohne daß sich eine Entwicklungslinie bei unserem bisherigen Kenntnisstand aufzeigen ließe. Offenbar waren diese Gefäße, die zum einen in einer relativ kleinen Zahl hergestellt wurden, und zum anderen sicherlich nicht zu den üblichen Haushaltsgeräten gerechnet wurden, stärker der künstlerischen Freiheit der lokalen Töpfer und weniger modischen Wünschen ausgeliefert. Dies führt zu einer Vielzahl unabhängig voneinander entstandener Typen. Für den typologischen Vergleich hat dies zur Folge, daß jegliche Parallele eine wesentlich größere Unsicherheit beinhaltet, als dies bei anderen Gefäßtypen der Fall ist. Der Versuch, möglichst viele Funde des gesamten Korpus an Räuchertassen zu datieren, kann daher die obigen Ergebnisse nicht revidieren, sondern höchstens unsere Kenntnis über die Verbreitung der Räuchertassen erweitern.

Eine gewisse Hilfe bei der typologischen Datierung bietet zumindest immer der Kontext der Funde. So wird man bei Gräbern oft durch die an Hand der übrigen Grabbeigaben zu bestimmende Benützungsdauer einen engeren zeitlichen Rahmen erhalten, als dies durch einen typologischen Vergleich möglich sein kann. Die Keramiktypologie kann allerdings in Einzelfällen bei einer längeren Laufzeit eines Grabes Tendenzen für eine eingeschränkte Datierung aufzeigen. Bei älteren Grabungen ist natürlich die gesamte Siedlungsgeschichte des Ortes mitzubetrachten.

⁷⁰ Die nachfolgende Untersuchung der nichtperforierten Räuchertassen wird zeigen, daß der Räucher kult nicht auf das edomitische Gebiet beschränkt werden kann, sondern sich über das gesamte Ostjordanland hin ausdehnte.

⁷¹ Eine Ausnahme bildet *Rās Šamra*; vgl. hierzu unten, S. 34f.

Bēsān 5 hat seine nächsten Parallelen in *Tell Ġasīl* 3 (mit stärker ausgestellter Wandung), *Tell Ġasīl* 12, *Tell es-Sa'īdiye* 2, 3 und vor allem 6⁷². Diese Parallelen weisen in das späte 9. und 8. Jh. Dieselben Vergleichsstücke können auch für *Bēsān* 6 herangezogen werden, das somit aus derselben Zeit stammt.

Tell Dēr Ḳallā 2 ist vor allem *Tell Dēr Ḳallā* 1 und 3, *Ḳēn el-Qudērāt* 1 und *Tell el-Qedāh* 8 ähnlich.⁷³ Der Fund kann somit nur grob zwischen 900 und 600 datiert werden.

Die eisenzeitlichen Gräber in *Dībān* wurden offenbar über einen längeren Zeitraum hinweg benützt. Daher muß für jedes der dort gefundenen Gefäße eine eigene Parallele gesucht und damit der Versuch einer zeitlichen Einordnung unternommen werden. Erschwert wird dies durch die Tatsache, daß aus *Dībān* und seiner weiteren Umgebung keine Räuchergefäße in datierbaren Siedlungsschichten, sondern nur in Gräbern nachgewiesen sind. Somit fehlt eine lokale Vergleichsmöglichkeit, die wegen der weitgehend eigenständigen Form der Räuchertassen von *Dībān* besonders notwendig wäre. Die nächste datierbare, aber hinsichtlich ihrer Verwertbarkeit für eine typologische Datierung völlig unzureichende Parallele für die hohen, typisch ostjordanischen Gefäße aus *Dībān* findet sich in *Buṣēra* 4; an weiteren Vergleichsstücken aus Gräbern kann auch noch *Mādebā* 1 und *Hirbet el-Muḥaiyit* herangezogen werden. Zudem haben es die Ausgräber unterlassen, den gesamten Grabkomplex der Gräber J 5 und J 6 zu datieren.⁷⁴ Er wird hier versuchsweise zwischen 900 und 600 angesetzt; eine nähere Spezifizierung ist jedoch nicht möglich.

Tell ed-Duwēr 1 stammt aus dem Grab 120, das ursprünglich eine spätbronzezeitliche Grabkammer darstellte, dann aber um 900 geräumt und als Wohn- und Grabkammer benützt wurde und schließlich zwischen 700 und 600 als Lagerplatz für die Knochen von ungefähr 1500 Menschen diente.⁷⁵ Da in diesem Grab die stratigraphische Schichtung genau beobachtet wurde, läßt sich auch unser Fundstück relativ genau datieren. Es stammt aus den unteren Keramikschichten und kann deshalb der Zeit um 900 zugewiesen werden. Typologisch verwandt, aber wesentlich kleiner ist *Tell ed-Duwēr* 2. Es wurde in dem Grab 1002 entdeckt, das zwischen 810 und 710 in Gebrauch war.⁷⁶

Das Fundstück *Gezer* 1 wurde von seinem Ausgräber Macalister der hellenistischen Zeit zugeschrieben.⁷⁷ Die Textbeschreibung "This is a moderately frequent type of vessel in the Hellenistic stratum"⁷⁸ erweckt zwar den Eindruck, daß hier eine Zuordnung auf Grund stratigraphischer Beobachtungen gemacht wurde; die Grabung selbst entsprach jedoch nicht dem Forschungsstand ihrer Zeit, so daß an dieser Datierung durchaus Zweifel erlaubt sein können. Die Gefäßform legt vielmehr eine eisenzeitliche Datierung nahe. Die nächsten Parallelen finden sich in *Tell el-Mutesellim* 3 und 4; der letzte Beleg hat auch eine ebenso steile Wandung wie *Gezer* 1. Somit kann man diesen Fund zwischen 950 und 600 einordnen. *Gezer* 2 ist leider nur fragmentarisch erhalten, so daß sich

⁷² Die Funde aus *Tell es-Sa'īdiye* haben jedoch eine leicht hyperboloide Wandung.

⁷³ Bei diesem Exemplar muß auch auf die Anbringung des Henkels geachtet werden, der teilweise am Rand, teilweise an der Wandung befestigt ist.

⁷⁴ Die einzige mir bekannte Datierung der Gräber findet sich bei A.D. Tushingham, Art. Diban, EAEHL I, (330-333) 333: "Tombs of the later Moabite and the Byzantine periods were found at Dhiban". Eine ausreichende Aufarbeitung des Keramikrepertoires fehlt trotz zweier Grabungsberichte bislang ebenso wie eine Publikation der Funde der letzten, von W.M. Morton 1955 durchgeführten Ausgrabungskampagne.

⁷⁵ Vgl. die Beschreibung dieses Grabes bei O. Tufnell u.a., Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age (London u.a. 1953), 193-196.

⁷⁶ Ebd., 229-236.

⁷⁷ R.A.S. Macalister, The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909. Vol. II (London 1912), 219.

⁷⁸ Ebd., 219.

⁷⁹ Vgl. etwa die Kritik von W.G. Dever u.a., Gezer I: Preliminary Report of the 1964-66 Seasons (Jerusalem 1970), 2: "In the final publication, he [Macalister] abandoned any attempt to present his material stratigraphically. Instead, he tried to divide it into major periods: 'Pre-Semitic', 'First' to 'Fourth Semitic', 'Persian', 'Hellenistic' and 'Roman'. Yet his discoveries were often artificially divided."

keine Möglichkeit für eine Einordnung ergibt. Zudem geht auch die Form des Gefäßes aus der Abbildung nicht klar hervor. Macalister schreibt, daß das Fundstück keine Füße habe, doch scheint die beigegebene Photographie fig. 371 diese Behauptung zu widerlegen.⁸⁰ *Gezer 3* stammt aus dem Grab 84 oder 85, das auf Grund des dort gefundenen Keramikrepertoires offenbar schon während der Spätbronzezeit in Benützung war und während der Eisenzeit weiterverwendet wurde. Da wahrscheinlich nur ein Bruchteil der Keramik veröffentlicht wurde, läßt sich die Datierung des Grabes nicht näher eingrenzen. Fast identische Stücke zu *Gezer 3* sind *Bēsān 6* und *Tell Gasīl 3*; da beide zwischen 850 und 700 bzw. zwischen 800 und 700 angesetzt werden, hat man eine vergleichbare Datierung auch für diesen Fund aus *Gezer* anzunehmen.

Zu *Guwēya 1*, das in einem Grab entdeckt wurde, findet sich die nächste Parallele in dem nicht allzu weit entfernt liegenden *Kāmid el-Lōz* (Nr. 1). Allerdings ist dieses Vergleichsstück bemalt und hat keinen Henkel. Weitere Parallelen stammen aus den Gräbern im moabitischen Siedlungsgebiet. Als Datierung kann man im Anschluß an die Parallele aus *Kāmid el-Lōz* die Früheisenzeit sowie möglicherweise auch noch das erste Jahrhundert der mittleren Eisenzeit annehmen.⁸¹

Das Fundstück *Irbīd 1* stammt aus dem dortigen Grab B, das auf Grund des Fundkomplexes in die Zeit zwischen der Mitte des 13. Jhs und dem Ende des 9. Jhs datiert werden kann.⁸² Die meisten Funde stammen aus dem 10. und 9. Jh. Als nächste Parallele ist neben *Irbīd 2* vor allem *Horvat Qotmit 1* zu nennen, das jedoch eine bereits etwas entwickeltere eckigere Form aufweist. *Irbīd 2*, über dessen Fundzusammenhang leider nichts Näheres bekannt ist, stammt ebenfalls aus einem Grab.⁸³ P. Amiet datierte den Fund - allerdings mit einem Fragezeichen versehen - ins 8. Jh.⁸⁴ Die große Ähnlichkeit zu *Irbīd 1* macht es wahrscheinlich, daß beide Fundstücke etwa aus derselben Zeit stammen. Man hat daher bis zur Veröffentlichung des gesamten Grabes bzw. der genauen Herkunftsangabe eine Datierung zwischen dem 10. und dem 8. Jh. anzunehmen.

Der Fundzusammenhang der in *Tell es-Sultān* gefundenen Räuchertasse wird leider nicht berichtet. Auf Grund des Photos läßt es sich auch nicht entscheiden, ob es sich um eine Henkeltasse handelt; die Durchbohrungen der Wandungen beschränken sich jedoch auf den linken Teil der Abbildung, so daß die Annahme eines Henkels wahrscheinlich ist. Als Parallelen können vor allem *Tell el-Fār a 1* und *Tell el-Qedah 5* angeführt werden, die beide aus dem 10. Jh. stammen.⁸⁵ Eine spätere Datierung kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, zumal auch die Photographie in der Grabungspublikation kein exaktes Profil zu erkennen gibt.⁸⁶

Die fünf Räuchertassen aus *Mādebā* stammen alle aus einem Grab, das unabhängig voneinander sowohl von H.O. Thompson als auch von M. Piccirillo veröffentlicht wurde.⁸⁷ Thompson schränkt die

⁸⁰ Macalister, *Gezer II* (A. 78), 219.

⁸¹ S.V. Chapman, *A Catalogue of Iron Age Pottery from the Cemeteries of Khirbet Silm, Joya, Graye and Qasmieh of South Lebanon with a Note on the Iron Age Pottery of the American University Museum, Beirut*, Berytus 21 (1972), (55-194) 182 bemerkt, daß zumindest bei Krügen nur mittlereisenzeitliche Stücke belegt sind, bei denen der Henkel zum Rand reicht. Trotz des fragmentarischen Erhaltungszustandes kann dies aber für das Fundstück aus *Guwēya* angenommen werden.

⁸² Vgl. R.W. Dajani, *Four Iron Age Tombs from Irbid*, ADAJ 11 (1966), (88-101) 95

⁸³ Möglicherweise kann es sogar demselben Grab wie *Irbīd 1* zugeordnet werden; Dajani, *Tombs* (A. 82), 99 führt an, daß in Grab B insgesamt 3 derartige Räuchertassen gefunden wurden.

⁸⁴ La Voie Royale, 9000 ans d'art au Royaume de Jordanie (Luxemburg 1986), 114; *Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina* (Mainz 1987), 144.

⁸⁵ H. und M. Weippert, *Jericho in der Eisenzeit*, ZDPV 92 (1976), 105-148 haben entgegen der landläufigen Meinung nachgewiesen, daß sich unter der von Sellin und Watzinger ausgegraben und publizierten Keramik auch Stücke aus dem 10. Jh. finden.

⁸⁶ Der Fund darf daher nicht als Beleg dafür verwendet werden, daß im Südreich bereits im 10. Jh. Räuchertassen verbreitet waren.

⁸⁷ H.O. Thompson, *Madaba - An Iron Age Tomb*, in: ders. (Hrsg.), *The Answers Lie Below. Essays in Honor of Lawrence Edmund Toombs* (Lanhan u.a. 1984), 147-183; ders., *An Iron Age Tomb at Madaba*, in: L.T. Geraty/L.G. Herr (Hrsg.), *The Archaeology of Jordan and Other Studies Presented to Siegfried H. Horn* (Berrien Springs 1986), 331-362; M. Piccirillo, *Una Tomba del Ferro I a Madaba* (Madaba B - Moab), LA 25 (1975), 199-224.

Benutzungsdauer des Grabes auf die Zeit zwischen dem frühen 10. oder späten 11. Jh. und etwa 750 oder 700 v.Chr. ein. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Piccirillo. Er führt aus, daß die Mehrheit der Funde aus dem 11.-9. Jh. stammt, läßt aber spätere Datierungen für Einzelstücke offen. Innerhalb dieses noch recht großen Zeitraums soll nun versucht werden, die Datierungen für die Räuchertassen näher einzugrenzen.

Das Fundstück *Mādebā* 1 läßt sich am ehesten mit den beiden Funden aus *Irbīd* sowie von der Randzone her mit *Tell el-Qedāh* 9 und *Sebastiye* 2 bzw. hinsichtlich der Füße mit *Tell el-Qedāh* 2 vergleichen. Man wird es daher der Zeit zwischen 850 und 750/700 zuschreiben können. *Mādebā* 2 hat eine ähnliche Anordnung der Füße, aber einen viel gedrungeneren Körper. Als Parallelen hierfür lassen sich *Tell el-Qedāh* 2 und *Tell Gasil* 4 anführen. Dies spricht für eine zeitliche Ansetzung zwischen 1000 und 800. *Mādebā* 3 mit seiner fast bikonischen Gestalt hat die nächsten Parallelen in *Tell Gasil* 10 und in *Kāmid el-Lōz* 1. Möglicherweise handelt es sich bei diesem Fundstück daher um eines der ältesten des Grabkomplexes; es könnte aus dem 11. Jh. stammen. *Mādebā* 4 läßt sich am besten mit *Mādebā* 1 und den dort angegebenen Parallelen sowie mit *Tell ed-Duwēr* 1 und mit *Dībān* 7 vergleichen. Dies führt zu einer Datierung zwischen 900 und 700 v.Chr. *Mādebā* 5 kann am ehesten noch mit *Kāmid el-Lōz* 1 und *Tell Gasil* 9 verglichen werden. Damit wird der Zeitraum von 1150-800 umschrieben. Der Henkelansatz auf der Schulter, wie er sich etwa auch bei *Tell el-Fār* a 2 und *Sebastiye* 4 findet, weist ins 9. Jh.

In *Hirbet el-Muḥaiyit* wurden in den Gräbern 20 und 84 insgesamt 14 rekonstruierbare Räuchergeräte entdeckt. Die beiden Gräber stammen aus der Eisenzeit II; in der Grabungspublikation wird die Benutzungsdauer nicht näher eingeschränkt.⁸⁸ Ein typologischer Vergleich fällt hier allein schon deshalb schwer, weil einige Exemplare außerordentlich grob gearbeitet wurden. Als Parallelen für *Hirbet el-Muḥaiyit* 1 lassen sich *ʿEn el-Qudērāt* 1, *Buṣēra* 6 und *Horvat Qotmit* 1 sowie insbesondere das nahezu identische Belegstück *Buṣēra* 2 anführen. Man wird somit eine Datierung ins 7. Jh., möglicherweise eher gegen Ende dieses Zeitraums, annehmen dürfen. Dieselben Parallelen lassen sich auch für *Hirbet el-Muḥaiyit* 2 heranziehen. Die einzige grobe Parallele zu *Hirbet el-Muḥaiyit* 3 findet sich in *Tell el-Fār* a 2, das allerdings einen Rundboden aufweist. Man sollte dieses Stück daher nicht näher datieren. *Hirbet el-Muḥaiyit* 4 kann mit *Bēsān* 2 und *Tell el-Qedāh* 5 verglichen werden. Die zeitliche Ansetzung läßt sich damit jedoch lediglich zwischen 1000 und 700 eingrenzen. Der Gefäßtyp *Hirbet el-Muḥaiyit* 5 war über einen langen Zeitraum hin in Gebrauch, wie vor allem die Parallele *Tell el-Mutesellim* 1 zeigt, die selbst über den Zeitraum von 1000 bis 600 in Umlauf war. Weitere Vergleichsstücke sind *Gezer* 1, *Tell el-Qedāh* 11, *Tell el-Mutesellim* 5 und *Tell es-Saʿīdiyye* 1 und 5. *Hirbet el-Muḥaiyit* 6 hat seine nächsten Parallelen in *Buṣēra* 3 und 4 sowie in *Tell el-Qedāh* 5. Auch dieser Typ war während der gesamten Eisenzeit II vertreten. Für *Hirbet el-Muḥaiyit* 7 lassen sich als Parallelen *Kāmid el-Lōz* 1 und *Hirbet el-Muḥaiyit* 3 anführen. Da die übrigen Grabfunde in *Hirbet el-Muḥaiyit* durchweg aus der Eisenzeit II stammen, kann der wesentlich ältere libanesische Fund unberücksichtigt bleiben. Möglicherweise ist *Hirbet el-Muḥaiyit* 7 jedoch einer frühen Phase innerhalb der Eisenzeit II zuzuordnen. *Hirbet el-Muḥaiyit* 8 hat eine fast identische Parallele in *Horvat Qotmit* 1. Daher kann man die Entstehungszeit dieses Gefäßes auf das 7. Jh. und frühe 6. Jh. eingrenzen. Mit *Hirbet el-Muḥaiyit* 9 läßt sich am ehesten noch *Buṣēra* 2 vergleichen. Es könnte daher grob ins 7. Jh. datiert werden. Auch *Hirbet el-Muḥaiyit* 10 und 12, die typologisch recht ähnlich sind, lassen sich nur ungenügend datieren. Als - allerdings nur mäßige - Parallelen lassen sich *Tell Gasil* 4 und *Tawīlān* 1 heranziehen. Damit deckt man jedoch den gesamten Zeitraum der Eisenzeit II ab. *Hirbet el-Muḥaiyit* 11 weist einen Rand auf, wie er auch bei den beiden unten noch zu besprechenden Funden Antikenhandel 2 und 3 anzutreffen ist. Diese Stücke können mit guten Gründen in die Zeit um 800 datiert werden.⁸⁹ Bei *Hirbet el-Muḥaiyit* 13 ist trotz des fragmentarischen Erhal-

⁸⁸ Vgl. S. Saller, *Iron Age Tombs at Nebo, Jordan*, LA 16 (1965-66), 165-298. R.H. Dornemann, *The Archaeology of the Transjordan in the Bronze and Iron Ages* (Milwaukee 1983), 63 nimmt eine Laufzeit der Gräber von 1040 bis 800 v.Chr. an. Dieser Datierung widersprechen jedoch teilweise die typologischen Vergleichsstücke zu den Räuchertassen (und auch zu einigen der sonst in den Gräbern gefundenen Keramiktypen), so daß man zumindest ins 7. Jh. als untere Grenze der Benutzungsdauer hinabgehen muß. Eine endgültige Einordnung dieses und auch anderer Gräber wird erst mit der Erstellung eines Korpus der ostjordanischen Keramik möglich sein.

⁸⁹ Vgl. S.S. Weinberg, *A Moabite Shrine Group*, MUSE. Annual of the Museum of Art and Archaeology. University of Missouri - Columbia 12 (1978), (30-48) 46.

tungszustandes die Ähnlichkeit mit *Horvat Qotmit* 1 auffällig. Man wird diesen Fund daher in das 7. Jh. datieren können. *Hirbet el-Muḥaiyit* 14 ähnelt stark Fundnr. 8 desselben Ortes (vgl. dazu oben). All diese Datierungsversuche haben wegen der oft nur ungenügenden Parallelen eine große Ungenauigkeit. Die Funde dürften jedoch durchweg aus der Eisenzeit II stammen, wobei sich bei einigen wahrscheinlich eine stärkere Eingrenzung auf das 7. Jh. nahelegt.

Tell en-Naṣbe 3 stammt aus dem Grab T 5, das über die gesamte Eisenzeit in Benützung war; die meisten Funde stammen jedoch aus der Zeit zwischen 1000 und 900. Die Ausgräber datieren diesen Fund zwischen dem 9. und dem 7. Jh.⁹⁰ Die Ähnlichkeit mit *Tell en-Naṣbe* 2 legt es jedoch nahe, an eine ähnliche Datierung zu denken; somit wäre dieser Grabfund eher dem 7. oder frühen 6. Jh. zuzuordnen.

Zu *Sāḥāb* 1 lassen sich als Parallelen die drei Räuchertassen aus *Tell Dēr*⁹¹ *Allā* anführen. Von besonderem Interesse sind darüber hinaus die beiden Fundstücke *Tell el-Fār*⁹² a 2 und *Sebastiye* 4 (vgl. dazu unten), die neben der Form auch den gleichen Henkelansatz aufweisen. Dieser sitzt hier nicht am Rand, sondern an der Schulter auf, was nur während des 9. Jh.s üblich gewesen zu sein scheint.

Sebastiye 1 stammt aus einem Grabzusammenhang, der von den Ausgräbern mit der Schicht III des Siedlungshügels (842-814 v.Chr.) korreliert wurde.⁹¹ Fundstück *Sebastiye* 2, das ebenfalls aus einem Grab stammt, wird der Schicht VI (748-721) zugeordnet.⁹² In dieselbe Zeit datiert auch *Sebastiye* 3, ebenfalls ein Grabfund.⁹³ Die von Crowfoot vorgeschlagene Rekonstruktion des Gesamtgefäßes, wie sie auch im Katalog wiedergegeben wird, ist jedoch keineswegs zwingend. Es könnte sich dabei ebenso gut um ein annähernd kugelförmiges Gefäß mit drei Beinen, wie es für die Räuchertassen üblich ist, handeln. Auch *Sebastiye* 4 stammt aus einem Grab. Dieses war ⁹⁵ nur kurze Zeit in Benützung und kann auf den Zeitraum zwischen 850 und 800 eingeschränkt werden.

Eine besondere Problematik verbindet sich mit dem nächsten Fundstück, *Tabaqāt Fahil* 1. Dieser Fund ist nach Meinung der Ausgräber auf Grund der zusammen mit ihm in einem Grab entdeckten Keramik der Mittelbronzezeit II zuzuschreiben.⁹⁶ Dieser Befund wäre sehr auffällig, da dieses Belegstück um Jahrhunderte älter als alle vergleichbaren Räuchergeräte wäre. Es ist daher nicht auszuschließen, daß es sich bei diesem für die Mittelbronzezeit singulären Fund um einen Gegenstand handelt, der sekundär in das Grab kam, oder aber bei einer Wiederverwendung des Grabes als Grabbeigabe benützt wurde. Ähnliche Stücke, allerdings mit einem beträchtlich geringeren Durchmesser, lassen sich in dem nur wenige Kilometer südlich von *Tabaqāt Fahil* gelegenen *Tell es-Sa'idiye* (Nr. 1 und 5) nachweisen. Es ist daher durchaus möglich, daß es sich um ein Fundstück aus dem späten 9. oder 8. Jh. handelt.

Das im Antikenhandel erworbene und wahrscheinlich aus dem Ostjordanland stammende Belegstück Nr. 1 ähnelt *Mādebā* 5 stark. Diese Übereinstimmung trifft auch auf den Henkelansatz zu. Der Fund kann daher ins 9. Jh. datiert werden. Die beiden Räuchertassen Antikenhandel 2 und 3, die zusammen gefunden wurden, können auf die Zeit um 800 datiert werden.⁹⁷ Zusammen mit den Räuchertassen wurde ein Terrakotta-Schrein entdeckt. Diese Funde stammen mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Ostjordanland, angeblich aus der Umgebung von *Hirbet el-Muḥaiyit*. Ebenfalls im Antikenhandel wurde Nr. 4 erworben;⁹⁸ der Fund stammt angeblich aus der Umgebung von *Mādebā*. Die be-

90 Wampler/McCown (A. 52), 125.

91 J.W. Crowfoot u.a., The Objects from Samaria (Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935. No. 3; London 1957), 112.

92 Ebd., 177.

93 Ebd., 177.

94 Sie fußt auf Lamon/Shipton, Megiddo I (A. 20), Pl. 33:13.

95 F. Zayadine, Une Tombe du Fer II à Samaria-Sebaste, RB 75 (1968), (562-585) 567.

96 R.H. Smith, Pella of the Decapolis. Volume I. The 1967 Season of The College of Wooster Expedition to Pella (Wooster 1973), 206f.

97 Weinberg, Shrine Group (A. 89), 46.

98 Ich danke Fr. M. Piccirillo herzlich für die Erlaubnis, diese in ihrer Art eigentümliche Räuchertasse veröffentlichen zu dürfen; sie befindet sich im Museum der Franziskaner an der Via Dolo-

sten Parallelen finden sich in *Buṣṣera* 3, 6 und 7. *Buṣṣera* 7 hat als einziges Exemplar auch eine ähnliche Öse wie das im Antikenhandel erworbene Gefäß. Offensichtlich konnte es daran aufgehängt werden. Die gute Erhaltung des Stückes und das Auftauchen im Antikenhandel macht es wahrscheinlich, daß dieser Fund aus einem Grab stammt. Möglicherweise wurde diese Tasse an der Wand eines Grabes aufgehängt. Die Parallelen legen eine Datierung ins 7. Jh. nahe. Aus einem Grab, angeblich aus der Umgebung von Samaria, stammt Antikenhandel 7. Auf Grund der sonstigen Funde kann die Benützung dieser Grabgele auf das 8. Jh. eingeschränkt werden.

Die Tabellen auf S. 27-29 halten die Ergebnisse der voranstehenden Diskussion um die Datierung der Einzelstücke noch einmal graphisch fest.

Nach den perforierten Räuchertassen soll nun noch auf die Datierung der nicht-perforierten Exemplare eingegangen werden.

Nur relativ kurze Zeit war ein Grab in Benützung, in dem die Räuchertassen ^c*Ammān* 1 - 10 gefunden wurden. Dajani datierte es in die Zeit zwischen 650 und 600, während Dornemann jetzt die Ansetzung auf 750-630 v.Chr. korrigierte.¹⁰¹ Diese neuere Datierung kann durch eine Beobachtung an Hand der Räuchertassen gestützt werden: Nahezu alle Exemplare aus dem Grab in ^c*Ammān* gehören zu einem Typ, bei dem die Wandung an ein flachelliptisches Bodenteil ansetzt, nachdem die Scheitellinie bereits überschritten ist. Solche Gefäßtypen finden sich unter den perforierten Räuchertassen nur im 8. oder späten 9. Jh. (vgl. *Bēṣān* 5 und 6; *Tell Gasil* 3; *Tell Gezer* 3; *Tell es-Sa'idiye* 4). Daher dürften die Räuchertassen aus ^c*Ammān*, soweit sie diesem Typ entsprechen, aus der zweiten Hälfte des 8. Jhs. stammen. Aus zwei weiteren Gräbern in ^c*Ammān* stammen die Fundstücke 11-15. Nachdem sie in der Erstpublikation noch recht unsicher datiert wurden,¹⁰² konnte Dornemann den Zeitraum der Benützung der Gräber jetzt mit 760 - 660 näher eingrenzen.¹⁰³ Ebenfalls aus ^c*Ammān* stammen fünf weitere Räuchertassen (Nr. 16-20), die im Grab des Adoni-Nur gefunden wurden. Ursprünglich wurde das Grab um 650 v.Chr. datiert.¹⁰⁴ Dornemann dehnte den Zeitraum jetzt auf die Spanne zwischen 650 und 590 aus.¹⁰⁵

Insgesamt 5 Räuchertassen wurden in dem Grab ^c*Ammān* C entdeckt, von denen allerdings nur eine veröffentlicht ist (^c*Ammān* 21). G.L. Harding datierte das Grab eher in das 8. als in das 7. Jh.¹⁰⁶, während Dornemann es dem Zeitraum zwischen 780 und 660 zurechnet.¹⁰⁷ Da das Fundstück mit ^c*Ammān* 5, 6, 9, 10 und 15 weitgehend identisch ist, kann es der ersten Hälfte dieses Zeitraums zugeordnet werden.

Ein typologisch eigenartiges Gefäß stellt *Esdūd* 2 dar. Die Ausgräber erwägen eine Interpretation als Räuchergerät,¹⁰⁸ berichten jedoch nichts über etwaige Brandspuren. Der Fund stammt aus Schicht 2 in Areal D. Diese Schicht wurde wahrscheinlich von Sargon II. 712/11 v.Chr. zerstört, doch kann eine

rosa in Jerusalem. Aus diesem Museum stammt auch die Räuchertasse Antikenhandel 6, die mir ebenfalls dankenswerterweise zur Verfügung gestellt wurde.

99 R. Hachlili, An Iron Candelabrum of the 8th Century BCE, *Michmanim* 2 (1985), 29-42 bes. 38.

100 R.W. Dajani, An Iron Age Tomb from Amman, *ADAJ* 11 (1966), 41-47.

101 Dornemann, *Transjordan* (A. 88), 63. Das Grab trägt bei ihm das Sigel AE.

102 Vgl. E. Henschel-Simon, Note on the Pottery of the ^cAmman Tombs, *QDAP* 11 (1945), (75-80) 80: "At the present stage of our knowledge we can suggest only two possible datings. Either the two tombs remained in use for about two centuries (800 - 600 B.C.) or the group as a whole belongs to the end of the seventh century".

103 Dornemann, *Transjordan* (A. 88), 63 (Sigel AB).

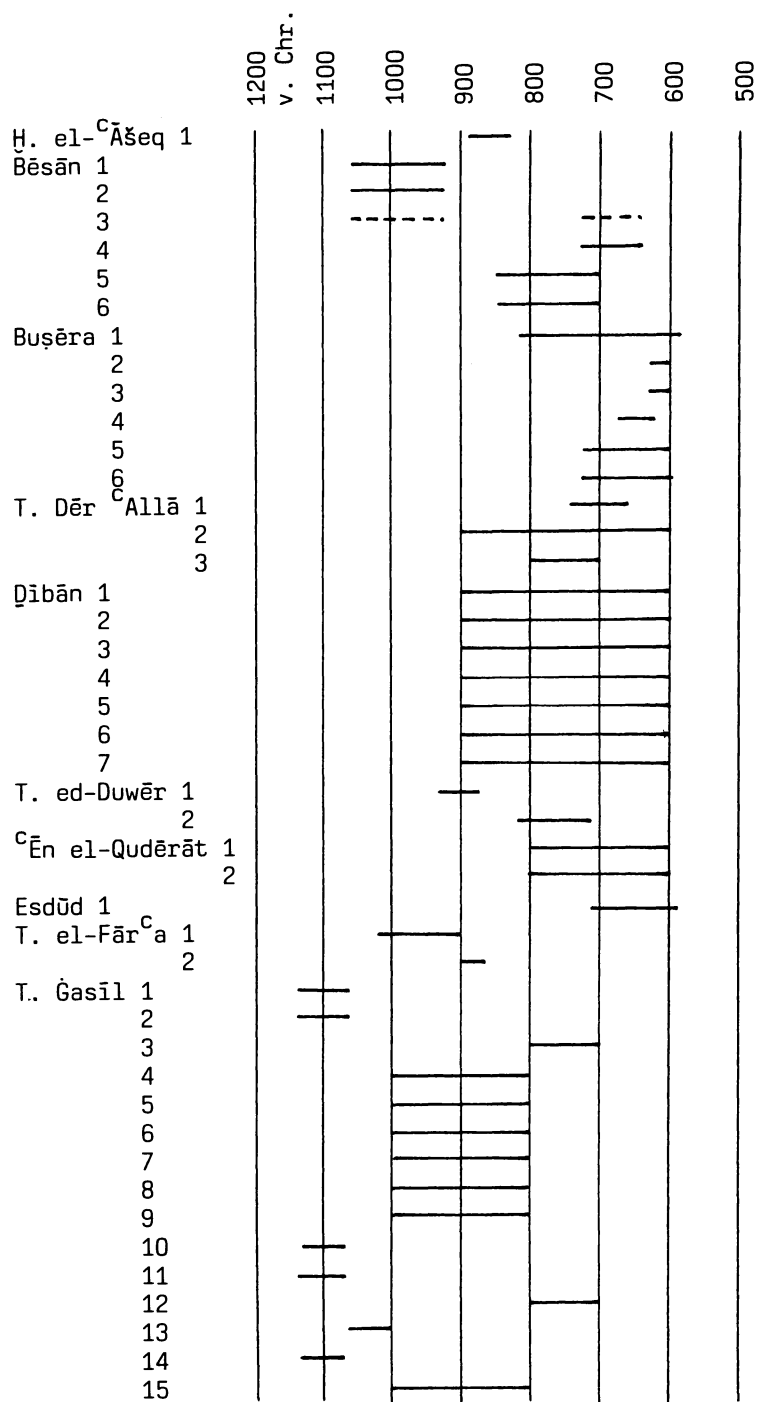
104 G.L. Harding, The Tomb of Adoni-Nur in Amman, *PEFA* 6 (1953), 49.

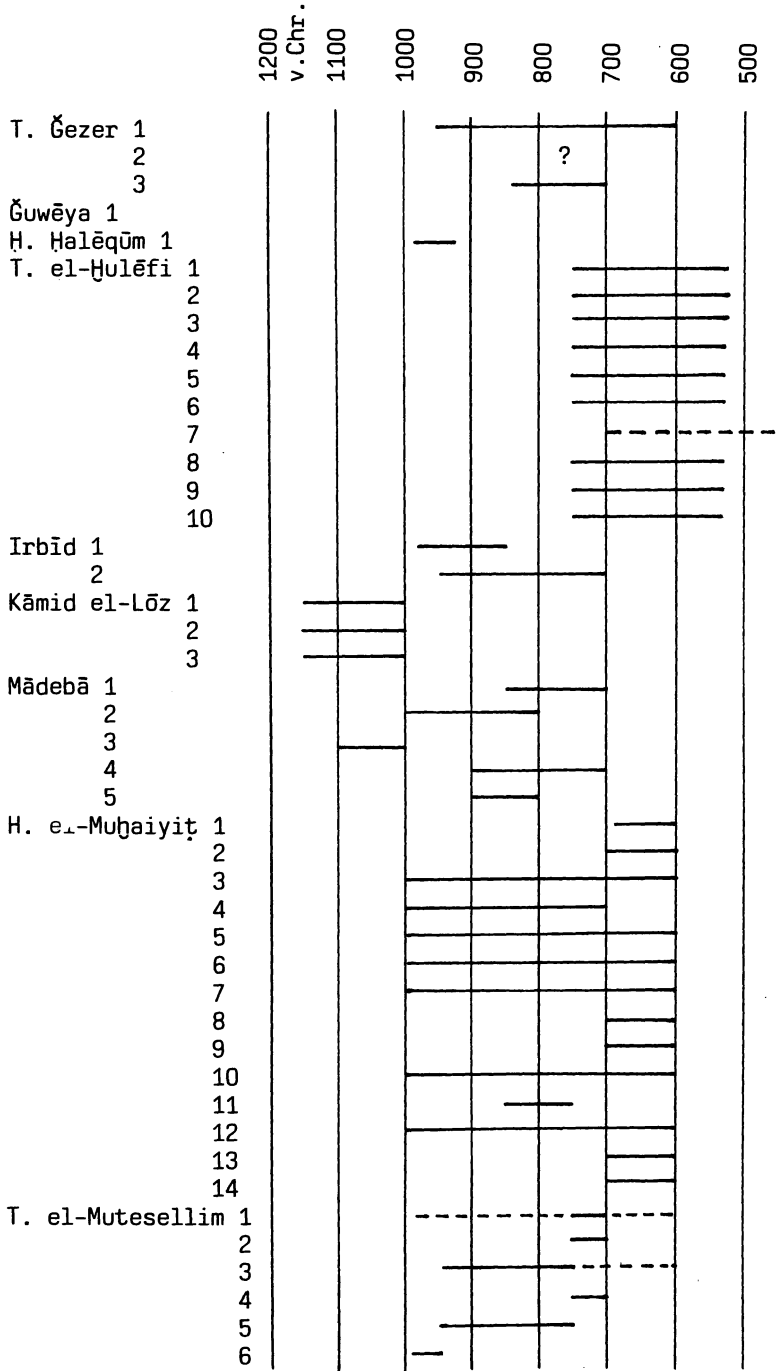
105 Dornemann, *Transjordan* (A. 88), 63 (Sigel AN).

106 G.L. Harding, Two Iron-Age Tombs at Amman, *ADAJ* 1 (1951), (37-40) 37.

107 Dornemann, *Transjordan* (A. 88), 63 (Sigel AC).

108 M. Dothan/D.N. Freedman, Ashdod I. The First Season of Excavations 1962 (^cAtiqot ES IX/X; Jerusalem 1967), 141.





Zerstörung durch Psammetich I. in der Mitte des 7. Jh.s nicht ausgeschlossen werden. Der *terminus post quem* für diese Schicht liegt in der Mitte des 8. Jh.s.¹⁰⁹

Tell el-Fārī^C 1 wird von R. Amiran der Eisenzeit II A-B (1000 - 800) zugeordnet.¹¹⁰

Wieder einen Grabfund stellt *Muqābalēn* 1 dar. Betreffs der Datierung äußerte sich G.L. Harding: "Perhaps the latter half of the seventh century would be a not-unreasonable suggestion".¹¹¹ Dornemann konkretisierte diese etwas vage Ansetzung auf die Zeit zwischen 630 und 520 v.Chr.¹¹² Das publizierte Photo läßt leider keine typologischen Vergleichsmöglichkeiten zu.

Tell el-Qedāh 12 - 14 stammen aus Schicht VIII in Areal A. Dieses Stratum kann der Mitte des 9. Jh.s (Zeit Ahabs) zugewiesen werden. *Tell el-Qedāh* 15 stammt ebenfalls aus Areal A, Nr. 16 aus Areal G. Beide werden dem Stratum VI zugerechnet und datieren somit in die erste Hälfte des 8. Jh.s.

Hirbet er-Rumēle 1 kann auf Grund des Grabungsberichts lediglich grob der Eisenzeit II zugeschrieben werden.¹¹³ Abgesehen von dem hier fehlenden Henkel findet sich jedoch in *Tell el-Fārī*^C 1 ein fast identisches Gefäß; daher dürfte *Hirbet er-Rumēle* 1 wohl ebenfalls dem 10. oder 9. Jh. zuzuschreiben sein. Interessant ist die Knubbe im Inneren des Gefäßes. Sollte es sich hierbei wirklich um ein Räuchergerät handeln - der Grabungsbericht erwähnt nichts über etwaige Brandspuren -, so könnte sie dazu gedient haben, der Holzkohle einen besseren Halt zu geben.

In einem Grab in *Sāhāb* (*Sāhāb* B) kamen insgesamt 13 Räuchertassen ans Tageslicht, von denen mit *Sāhāb* 2 - 10 allerdings nur 9 Exemplare publiziert sind. G.L. Harding dachte an eine Entstehungszeit der Funde im 8. Jh., ließ jedoch auch eine Datierung ins 7. Jh. offen.¹¹⁴ Dornemann nahm dagegen die Zeitspanne zwischen 850 und 630 als Laufzeit des Grabes an.¹¹⁵ Die einzelnen Räuchertassen verteilen sich wohl über den ganzen Zeitraum, wobei *Sāhāb* 6, 7 und 9 auf Grund des Ansatzes der Wandung innerhalb dieses Bereiches eher früh zu datieren sind. Nur in einem Ausstellungskatalog wurde *Sāhāb* 11 veröffentlicht, so daß über die Fundumstände¹¹⁶ und die damit verbundene zeitliche Ansetzung nichts ausgesagt werden kann. Da auch hier die Wandung an dem Bodenteil erst nach Überschreitung der flachelliptischen Wölbung ansetzt, wird man dieses Fundstück in das 8. oder frühe 9. Jh. zu datieren haben.

Wieder durch eine stratigraphische Grabung gesichert ist die Datierung der Fundstücke *Tell es-Saʿīdiyeh* 7 und 8. Sie stammen aus der Schicht V dieses Grabortes und können in das dritte Viertel des 8. Jh.s datiert werden.¹¹⁷

Die beiden Fundstücke aus *Umm Udēna* bei *ʿAmmān* werden in das 8. und 7. Jh. datiert. Diese Angabe ist aber allein schon deshalb etwas ungenau, weil das Grab bis in die persische Zeit hinein benützt wurde.¹¹⁸ Man ist deshalb auf einen typologischen Vergleich angewiesen. *Umm Udēna* 1 ist

109 Ebd., 139.

110 R. Amiran, *Ancient Pottery of the Holy Land from its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age* (Jerusalem 1970), 199. Die ursprüngliche stratigraphische Einordnung dieses Fundes läßt sich nicht mehr bestimmen.

111 G.L. Harding, *An Iron Age Tomb at Meqabalein*, QDAP 14 (1950), (44-48) 45.

112 Dornemann, *Transjordan* (A. 88), 63 (Sigel M).

113 Dies trifft allerdings nur zu, falls das Belegstück zusammen mit der übrigen publizierten Keramik aus dem Raum 317 stammt, was aber aus der Beschreibung nicht zweifelsfrei hervorgeht. Da die Stratigraphie in den oberen Schichten dieses Siedlungsplatzes sehr kompliziert ist, läßt sich Raum 317 nicht näher zeitlich eingrenzen.

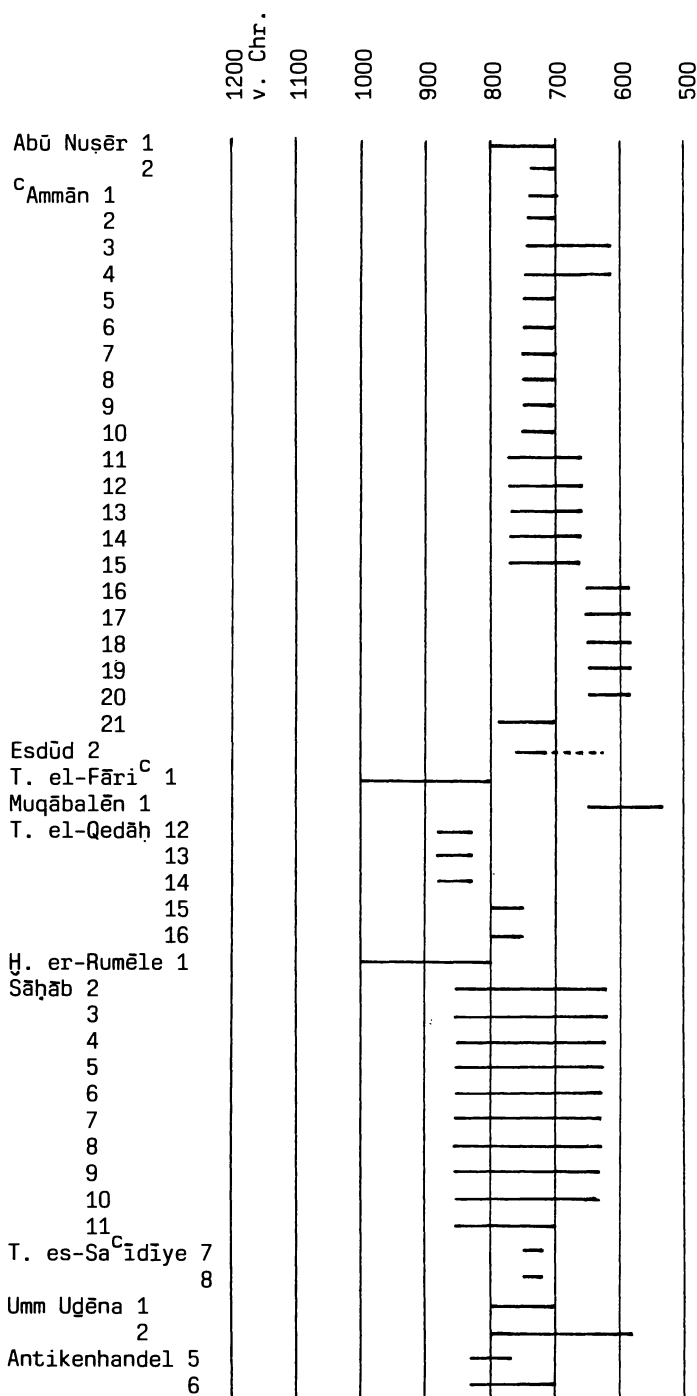
114 G.L. Harding, *An Iron Age Tomb at Sahab*, QDAP 13 (1948), (92-102) 96.

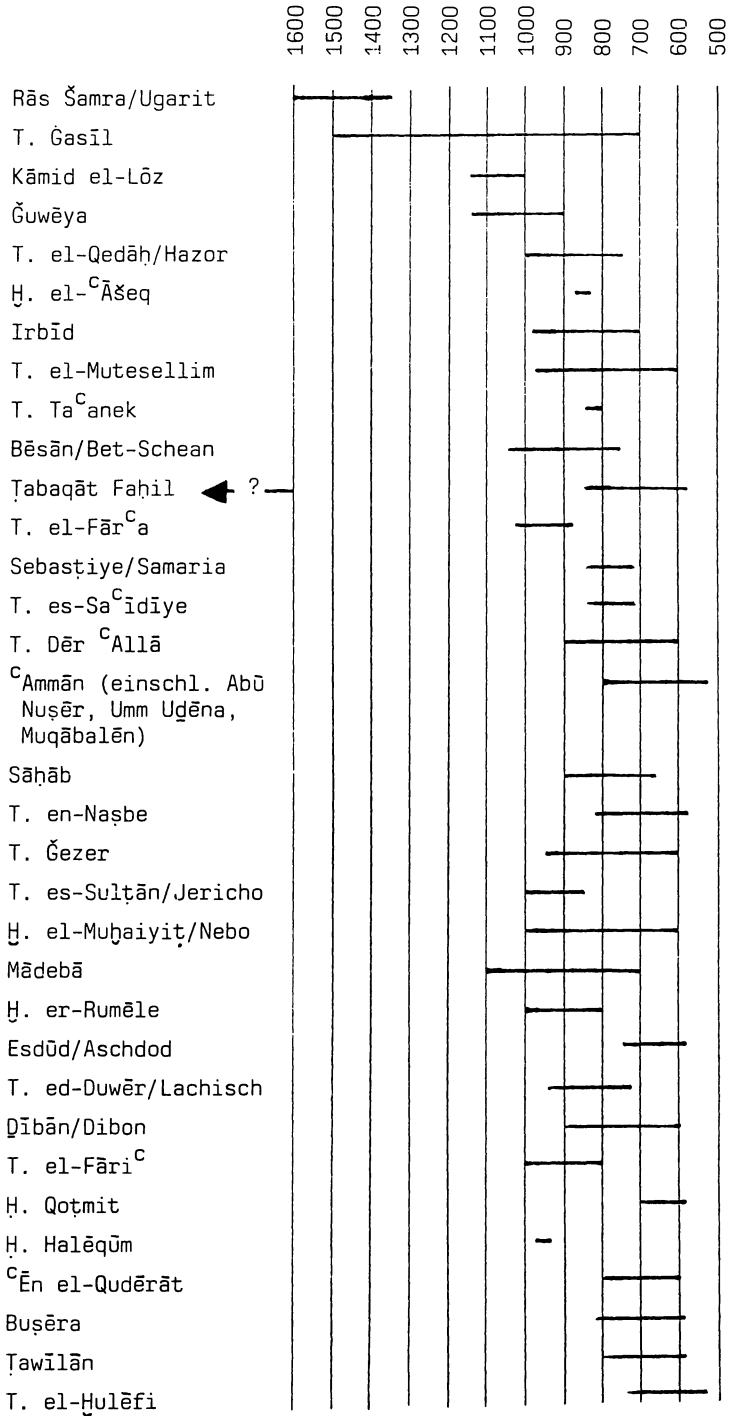
115 Dornemann, *Transjordan* (A. 88), 63 (Sigel SB).

116 Wegen des guten Erhaltungszustandes wird man annehmen können, daß es sich um einen Grabfund handelt.

117 Pritchard, *Tell es-Saʿīdiyeh* (A. 25), 80.

118 Zu den verschiedenen Funden dieses Grabes liegen inzwischen mehrere Einzelpublikationen vor. Einen Überblick über das Grab bieten jetzt F. Zayadine, *Une tombe du Fer II à Umm Udheina*,





auf Grund des Übergangs vom Bodenteil zur Wandung in das 8. Jh. zu datieren. Für *Umm Uğēna* 2 gibt es bislang keine exakte Parallele. Wahrscheinlich ist jedoch eine Ansetzung zwischen dem 8. Jh. und der Mitte des 6. Jh.s. Diese untere Grenze bietet sich an, da ab diesem Zeitpunkt offenbar Räuchertassen nicht mehr verwendet wurden.

Das Fundstück Antikenhandel 5 kann auf Grund der mit ihm zusammen aufgefundenen Keramik in die Zeit um 800 datiert werden. Es stammt ebenso wie Antikenhandel 6 nach der (vertrauenswürdigen) Auskunft der Händler aus dem Ostjordanland. Antikenhandel 6 dürfte wegen des typischen Übergangs von dem flachelliptischen Bodenteil zur Wandung in das späte 9. oder 8. Jh. zu datieren sein.

Abschließend muß nun noch auf die bislang nicht berücksichtigten Funde aus *Abū Nuṣṣēr* bei ¹¹⁹*ʿAmmān* eingegangen werden. *Abū Nuṣṣēr* 1 weist eine hohe und steile Wandung auf, wie sie am ehesten noch bei *Tell es-Saʿīdiye* 8 (dort allerdings mit einer anderen Randzone!) anzutreffen ist. Versuchsweise kann man diesen Fund daher in das 8. Jh. datieren. *Abū Nuṣṣēr* 2 hat zahlreiche Parallelen aus *ʿAmmān*, die eine Datierung in die zweite Hälfte des 8. Jh.s nahelegen.

Die Tabelle auf S. 31 zeigt die Ergebnisse der vorstehenden Untersuchung noch einmal graphisch. Die Tabelle auf S. 32 bringt eine um die nichtstratifizierten Funde erweiterte Fassung der Tabelle von S. 20.¹²⁰ Diese können jedoch nicht die obigen Ausführungen über die Datierung der Räuchertassen¹²¹ nicht revidieren; im Wesentlichen bestätigen sie aber die dortigen Äußerungen.

Genauere Aussagen können nun über die Verbreitung der Räuchertassen im Ostjordanland gemacht werden. Auch dort scheinen sich diese Kultgeräte von Norden nach Süden ausgebreitet zu haben. Die größte Bedeutung erhielten die Räuchergeräte dort anscheinend im 8. Jh. Dies gilt insbesondere für das ammonitische und, in etwas bescheidenerem Ausmaß, für das moabitische Gebiet, von wo die meisten Räuchertassen aus dem Ostjordanland stammen. Neben *Tell Gasil*, das für die Frühzeit als ein Zentrum des Räucher Kultes bezeichnet werden konnte, bildet dieser Raum einen Schwerpunkt in Bezug auf die Fundausbeute.

Die Herkunft der Räuchertassen

Meist nur am Rand wurde bislang die Frage nach der Herkunft und Ableitung der Räuchertassen behandelt. Wenn überhaupt, wird immer der Hinweis von G.M. Crowfoot aufgenommen, daß es vergleichbare Gefäße auch im mykenischen Raum gibt.¹²² Dort gibt es tatsächlich ähnliche Typen, die in ihrem oberen Teil Durchbohrungen aufweisen und auf relativ hohen Füßen stehen. M.W. wurden diese Geräte zuletzt von A. Furumark zusammenfassend behandelt.¹²³ Er schreibt hierzu: "The perforated Mycenaean vessels are generally considered to

Syria 62 (1985), 155-158 und A. Hadidi, An Ammonite Tomb at Amman, *Levant* 19 (1987), 101-120. Demnach wurde das Grab vom Ende des 8. bis zum Ende des 5. Jh.s benützt.

¹¹⁹ Die Schwierigkeit bei der Publikation von Kh. Abu Ghanimeh, *Abu Nseir Excavations*, ADAJ 28 (1984), 305-310 ist, daß aus dem Text nicht klar hervorgeht, ob es sich bei den Funden um die des ausgegrabenen Turmes aus dem 8./7. Jh. oder aber die aus zwei Gräbern (welcher Datierung ?) am selben Ort handelt.

¹²⁰ Zu dem in dieser Tabelle bereits eingetragenen *Rās Šamra* vgl. unten S. 34f.

¹²¹ Vgl. S. 7ff.

¹²² Crowfoot, *Censer Types* (A. 6), 151.

¹²³ A. Furumark, *The Mycenaean Pottery. Analysis and Classification* (Stockholm 1941), 77f.

be incense-burners or braziers, and the fact that they have all been found in tombs may speak in favour of this view. But there seems to be no definite evidence of their having been used in this way; to my knowledge not a single case is recorded where these vessels have contained burnt remains or have shown traces of fire. ... Vessels similar to one of the Mycenaean types occur in EH and MH contexts; where these are concerned, it is expressly stated that they show no signs of burning."¹²⁴ Trotz der typologischen Nähe scheinen diese Gefäße daher nicht Vorläufer der palästinischen Räuchertassen zu sein.¹²⁵

Bisher unbeachtet blieben einige Parallelstücke aus der Türkei. Das einzige mir bekannte publizierte Exemplar stammt aus *Alaça Hüyük*.¹²⁶ Drei weitere Exemplare befinden sich im Museum in *Bodrum*; nach mündlicher Auskunft der Museumsleitung sind sie bislang unveröffentlicht. Diese Funde sind deshalb nur schwer auswertbar. Am wahrscheinlichsten dürfte es sich dabei jedoch um Importe handeln, die auf dem Seeweg nach Anatolien kamen. Alle vier Fundstücke sind nicht datierbar.

Sehr wahrscheinlich kann daher ein Einfluß aus dem Bereich des Mittelmeers oder aus Anatolien auf die palästinischen Räuchertassen ausgeschlossen werden. Stattdessen läßt sich jedoch eine andere Herkunft der Räuchertassen beweisen. Die voranstehende Untersuchung hat deutlich gezeigt, daß die Räuchertassen von Norden kommend im palästinischen Raum Verbreitung fanden. Leider ist das syrisch-libanesische Gebiet bislang noch nicht ausreichend archäologisch erforscht, so daß von dort kaum Informationen über die Prototypen der Räuchertassen erwartet werden können. Eine der wenigen Ausnahmen bildet *Rās Šamra*, wo auch tatsächlich entsprechende Gefäße gefunden wurden. In seiner Publikation der Keramiktypen dieses Fundorts führte C.F.A. Schaeffer auch zwei Gefäße auf, die in ihrem Wandungsbereich Durchbohrungen aufweisen, im Gegensatz zu den im Zusammenhang mit ihnen veröffentlichten anderen Fundstücken jedoch kein Loch im Boden besitzen (*Rās Šamra* 1 und 2).¹²⁷ Er schreibt hierzu: "Ces vases de form cylindrique sont caracterisés par les trous d'écoulement percés avant cuisson dans les parois laterales ... Ils servaient probablement de moule à faire égoutter le lait en vue de la preparation du fromage. Mais dans certains cas, il semble qu'on les ait utilisés dans des installations rituelles où pour faire des

¹²⁴ Ebd., 77.

¹²⁵ Im minoischen Raum fanden sich in der spätminoischen Zeit III (entspricht etwa der Spätbronzezeit II in Palästina) Räuchergeräte eines ganz anderen Typs; vgl. hierzu H.S. Georgiou, Minoan 'Fireboxes' from Gournia, Expedition 15:4 (1973), 7-14; ders., Late Minoan Incense Burners, AJA 83 (1979), 427-435; P.P. Betancourt, The History of Minoan Pottery (New Jersey 1985), 170f. Diese Gefäßtypen hatten jedoch keinerlei Einfluß auf Palästina.

¹²⁶ Vgl. H.Z. Kosay, Ausgrabungen aus Alaca Höyük. Ein Vorbericht über die im Auftrag der türkischen Geschichtskommission im Sommer 1936 durchgeführten Forschungen und Entdeckungen (Ankara 1944), 59 unten.

¹²⁷ C.F.A. Schaeffer, Corpus Céramique de Ras Shamra. Première partie, Ugaritica 2 (1949), (131-317) 204f.

réchauds où des encensoirs."¹²⁸ Es liegt nahe, in diesen Gefäßen die Urformen der Räuchertassen zu sehen. Sie wiesen noch keine Füße auf, sondern hatten einen leicht gerundeten oder einen flachen Boden. Die Füße waren wohl eine Ergänzung, die den sicheren Stand (3 Füße!) der Gefäße gewährleisten sollten, damit sie nicht mit der glühenden Holzkohle umkippen können. Die Gefäße aus *Rās Šamra* haben eine auffallend einfache Form. Offensichtlich hat man gewöhnliche Gebrauchskeramik vor dem Brennvorgang an den Wänden durchbohrt und sie so zu Räuchergeräten umfunktioniert. Die Gefäße sind wesentlich älter als die oben behandelten libanesischen Fundstücke. *Rās Šamra* 1 stammt aus der Zeit zwischen 1600 und 1450, *Rās Šamra* 2 datiert zwischen 1450 und 1365. Die Datierung des älteren Gefäßes fällt bemerkenswerterweise mit dem Zeitpunkt zusammen, von dem ab Syrien große Mengen an Weihrauch nach Ägypten zu liefern hatte.¹²⁹ Möglicherweise führte die Bedeutung Syriens für den Weihrauch- und Aramotahandel¹³⁰ dazu, daß auch die einheimische Bevölkerung an dieser Opfermaterie Interesse fand und dazu sich vorher nicht belegte Gefäßtypen schuf.¹³¹

¹²⁸ Ebd., 204.

¹²⁹ Syrische Lieferungen sind seit der Zeit Thutmosis III. berichtet; vgl. W. Helck, Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches (Teil IV). III. Eigentum und Besitz an verschiedenen Dingen des täglichen Lebens. Kapitel P - AH (Wiesbaden 1963), 513-518; R. Germer, Art. Weihrauch, in: LÄ VI, 1167-1169.

¹³⁰ Dies wird neuerdings durch die Bergung eines vor der türkischen Küste gesunkenen Schiffs aus dem 14. Jh. v.Chr. belegt, das u.a. Aromata geladen hatte und von der syrischen Küste aus nach Westen segelte; vgl. G.F. Bass, A Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun (Kaş): 1984 Campaign, AJA 90 (1986), 269-295. Ausgangspunkt dieser Handelsfahrten war wahrscheinlich Ugarit; vgl. W. Helck, Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jh. v.Chr. (EdF 120; Darmstadt 1979), 106f.

¹³¹ Nur kurz kann hier auf den Weihrauch bzw. andere Aromata und ihren Transportweg eingegangen werden. In der Ägyptologie ist noch immer umstritten, welche Bedeutung der Begriff *šntr* genau hatte. Einige geben ihn mit "Weihrauch" wieder, andere mit dem auch in Syrien und Palästina vorkommenden Terebinthenharz; vgl. ausführlich R.O. Steuer, Über das wohlriechende Natron bei den alten Ägyptern. Interpretation, Darstellung und Kultur des *šntr* (Leiden 1937); V. Loret, Le Résine de Térébinthe (*šntr*) chez les Anciens Égyptes (RAPH 19; Kairo 1949) sowie die Zusammenfassungen bei K. Nielsen, Incense in Ancient Israel (VT.S 38; Leiden 1986), 13-15 oder A. Nibbi, Ancient Egypt and Some Eastern Neighbours (Park Ridge 1981), 56-83. Man neigt heute jedoch offenbar dazu, in dieser Bezeichnung eher das Harz der verschiedenen Boswellia-Arten zu sehen; vgl. etwa R. Germer, Weihrauch (A. 129), 1168 sowie dies., Flora des pharaonischen Ägypten (DAI Kairo Sonder-schrift 14; Mainz 1985), 108-111. Diese Bäume wachsen nur in Südarabien und Somalia; vgl. hierzu vor allem W.W. Müller, Art. Weihrauch, in: PRE Suppl. XV (1978), (700-777) 701f. 709-715 sowie Nielsen, Incense, 19-22. Dies wirft die Frage nach der Handelsroute auf, über die der Weihrauch von der arabischen Halbinsel nach Syrien transportiert wurde. Da es inzwischen als sicher angesehen werden kann, daß die sog. Weihrauchstraße frühestens mit der Domestikation des Kamels und der Erfindung eines geeigneten Sattels (etwa um 1000 v.Chr.) in regelmäßigen Betrieb genommen werden konnte (vgl. zu dieser Frage die Ausführungen von Müller, Art. Weihrauch, 724; E.A. Knauf, Midianites and Ishmaelites, in: J.F.A. Sawyer/D.J.A. Clines [Eds.], Midian, Moab and Edom. Late History and Archaeology of Late Bronze and Iron Age Jordan and North-West Arabia [JSOT Suppl. Series 24; Sheffield 1983], 147-162 [bes. 180f. mit A. 23]; R.W. Bulliet, The Camel and the Wheel [Cambridge MA/London 1977]), muß das Harz über den Seeweg nach Mesopotamien und von dort aus auf den schon seit frühester Zeit benützten Landwegen nach Syrien transportiert worden sein.

Zur Typologie der Räuchertassen

Wie eingangs schon erwähnt wurde, ist eine typologische Entwicklung der Räuchertassen nur schwer nachzuzeichnen, da lokale Formen häufig vorherrschen und daher den Befund erschweren. Trotzdem soll im Folgenden versucht werden, einige Grundlinien aufzuzeigen.

Man setzt hierzu am besten wieder bei den Orten mit einem größeren Fundbestand ein. Leider sind von *Tell Ġasīl* nur eisenzeitliche und keine spätbronzezeitlichen Räuchertassen veröffentlicht, so daß deren Form bislang unklar bleibt. Die ältesten publizierten Gefäße weisen eine bikonische Gestalt auf, die bisweilen in einer steilen Randzone endet (*Tell Ġasīl* 1, 2, 10, 14). Etwa gleichzeitig entstand auch das bislang singuläre Gefäß *Tell Ġasīl* 11, das ebenfalls deutlich eine bikonische Gestalt hat. Diese bikonische Form hatte bis etwa 800 v.Chr. Bestand, konnte sich aber nach Süden hin kaum durchsetzen; sie läßt sich aber noch deutlich in *Kāmid el-Lōz* 1 erkennen. Wahrscheinlich im späten 9. Jh. entwickelte sich ein neuer Typ mit einem flachelliptischen Bodenteil und einer mit einem stumpfen Knick daran ansetzenden Wandung. Die Entwicklung dieses Typs läßt sich gut an *Tell Ġasīl* 3 und 4 beobachten. *Tell Ġasīl* 4 ist wohl eine Spätform der bikonischen Gefäße mit einer kurzen Wandung oder Randzone, die steil an dem Gefäßkörper ansetzt. Das hier noch ausgedehnte Bodenteil verliert in der Folgezeit an Höhe, während die Wandung sich ausdehnt. So entstand *Tell Ġasīl* 3. Der bikonische Gefäßtyp, wie er etwa auch in *Kāmid el-Lōz* vorhanden ist, verliert im 11. Jh. seine typische Gestalt und wird runder (vgl. *Kāmid el-Lōz* 2). Diese Gefäßform konnte dann verschiedentlich gestaltet und leicht abgeändert werden. Bei *Irbīd* 1 und 2 weist sie noch einen etwas länglichen Körper und eine steile Randzone auf, andere Exemplare (z.B. *Ġezer* 1) übernehmen nur die kugelige Bodenform und gestalten die Wandung entweder steil oder leicht bauchig oder hyperboloid. Eine eigene Gruppe stellen die annähernd einer heutigen Teetasse ähnelnden Gefäße dar, wie sie etwa in *Tell el-Mutesellim* 1 ab dem Beginn des 1. Jahrtausends v.Chr. belegt sind. Hier finden sich erstmals flachelliptische Bodenformen, die dann eine trompeten- oder trichterförmig ausschwingende Wandung (z.B. *Tell el-Mutesellim* 1 und 8), eine hyperboloide Wandung (z.B. *Tell el-Mutesellim* 2) oder eine sich konisch verjüngende Wandung (z.B. *Tell el-Mutesellim* 6) aufweisen können; im Gegensatz zu der vorher behandelten Form setzt bei

Dort wurde es dann auf dem Seeweg nach Ägypten sowie in andere Mittelmeerländer verschifft. Erst über diesen Weg konnte Weihrauch dann nach Palästina gelangen.

Da Weihrauch teuer war, setzt seine Verbreitung in Palästina auch soziale Verhältnisse voraus, wie sie wahrscheinlich erst im 8. Jh. in breiten Bevölkerungsschichten gegeben waren. Möglicherweise hängt die Verbreitung von Räuchertassen in Palästina im 9.-7. Jh. auch mit der regulären Inbetriebnahme der Weihrauchstraße zu dieser Zeit zusammen, so daß die Israeliten nun bequemer und wohl auch preisgünstiger an die verschiedenen Harze gelangen konnten. Eine genauere Datierung der Inbetriebnahme dieser Welthandelsstraße wird jedoch nur über Ausgrabungen oder zumindest über eine surveyarchäologische Erfassung der am Straßenverlauf gelegenen Stationen möglich sein; vgl. auch u. S. 86 mit A. 160.

diesen Gefäßen die Wandung im (und nicht nach dem) Scheitelpunkt des flachelliptischen Bodens in einem weichen Übergang an.

In der Folgezeit entwickelten sich die Räuchertassen zu unterschiedlichsten Formen, so daß keine durchgehende Typologie aufgestellt werden kann. Die Grabungen in *Tell el-Mutesellim* und *Tell el-Qedāh* belegen deutlich, daß zur selben Zeit verschiedene Gefäßformen in Gebrauch waren. Das Formenrepertoire wurde nun durch lokale Eigenheiten erweitert. So finden sich im Ostjordanland häufig recht hohe krugartige Gefäße (vgl. die Funde aus *Mādebā*, *Dībān* und *Ḥirbet el-Muḥaiyit*). In *Tell el-Hulēfi* war dagegen eine "gerippte" Ware vorherrschend. Dies zeigt deutlich, daß schon bald nach dem Aufkommen der Räuchertassen lokale Traditionen und Modeerscheinungen bei der Gestaltung der Formen bestimmend wurden.

In *Tell el-Mutesellim* wurde ein Gefäß gefunden, das einige Parallelen zu den Räuchertassen aufweist, sich aber von diesen durch die außergewöhnliche Größe (Höhe ca. 35 cm) unterscheidet (*Tell el-Mutesellim* 9). Es handelt sich dabei um einen großen Krug mit Henkeln, der mit Ausnahme des untersten Teils der Wandung mit Durchbohrungen versehen ist.¹³² Er wurde zusammen mit anderen Kultgeräten, darunter auch zwei Altären, in Locus 2081 gefunden; dieser Fundort stellt eine Seitenkammer in einem Wohnhaus der Schicht V A dar¹³³ und muß somit dem 10. Jh. zugerechnet werden. Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Nische, in der die Kultgeräte aufbewahrt wurden, um einen Lageraum; die Nische selbst hatte keinerlei kultische Funktion. Möglicherweise stellt der ganze Wohnkomplex das Haus eines Priesters dar. Die Funktion des dort gefundenen perforierten Gefäßes ist nicht geklärt. In Analogie zu den Räuchertassen könnte es sich allerdings gut um ein entsprechend größeres Gefäß handeln, das nicht im Privatkult, sondern im Tempelkult Verwendung fand. Da keine Brandspuren berichtet sind,¹³⁴ muß dies jedoch Spekulation bleiben. Die einzige mir bekannte Parallele zu diesem Fund stammt aus *Ḥamā*. Sie wird ins 3. Jahrtausend (!) datiert und als "brasséro" bezeichnet.¹³⁵ Leider ist dort der Fundzusammenhang nicht bekannt. Es könnte sich aber ebenfalls um ein Kultgerät handeln, in dem Räuchermaterialien verbrannt wurden.

132 Die Form wurde wahrscheinlich ähnlich wie bei den Räuchertassen von der üblichen Gebrauchskeramik, insbesondere von Sieben, entlehnt; vgl. das der Form nach identische Sieb aus Byblos bei M. Dunand, *Fouilles de Byblos. Tome II. 1933-1938. Texte* (Bd. 2), (Paris 1958), 995 Nr. 18247 sowie die Abb. im zugehörigen Tafelband (Paris 1950), Pl. LXXXVI:18247.

133 Der Fundzusammenhang ist in G. Loud, *Megiddo II. Seasons of 1935-39. Text* (OIP LXII; Chicago 1948), 44 fig. 101 abgebildet.

134 Leider ist das Fundstück heute im Rockefeller Museum in Jerusalem so aufgestellt, daß man keinen Einblick haben kann, ob sich noch Reste von Brandspuren im Inneren befinden.

135 E. Fugmann, *Hama. Fouilles et recherches 1931-1938. II.1. L'architecture des périodes pré-hellénistiques* (Kopenhagen 1958), 28.

Der "Sitz im Leben" der Räuchergeräte

Bei der Untersuchung des "Sitzes im Leben" der Räuchergeräte muß man sich aus methodischen Gründen vorerst auf die rein archäologischen Quellen beschränken; auf biblische Texte soll hierbei vorläufig verzichtet werden, um nicht voreilig die Räuchertassen mit einem bestimmten hebräischen Begriff zu identifizieren. Erst im Zusammenhang mit der exegetischen Untersuchung werden biblische und archäologische Quellen einander gegenübergestellt und entsprechend ausgewertet werden.

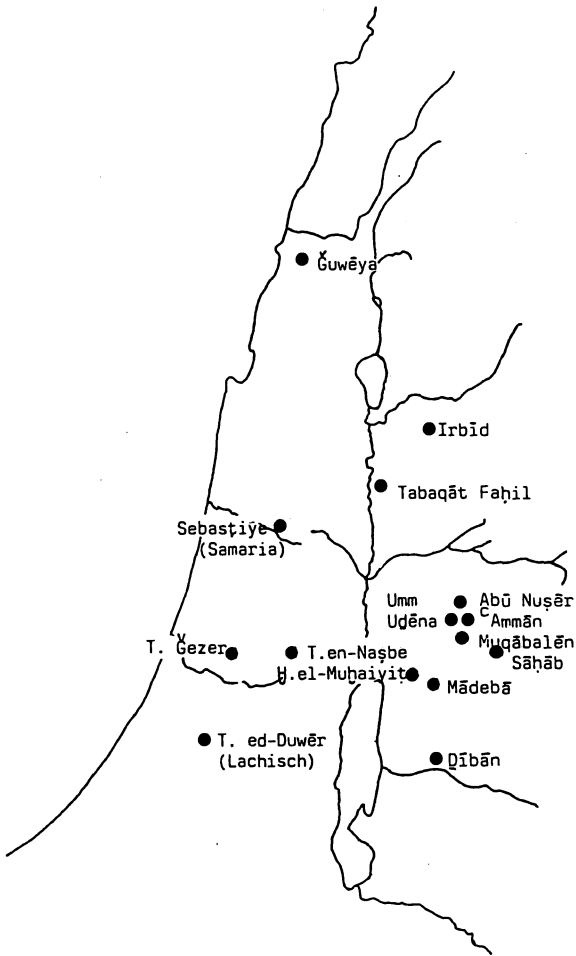
Abgesehen von dem zuletzt besprochenen Fund aus *Tell el-Mutesellim*, der wegen seiner auffälligen Größe und den aus demselben Fundzusammenhang stammenden Gegenständen wahrscheinlich einem offiziellen Tempelkult zuzuschreiben ist, stammen alle Räuchertassen aus Privathäusern¹³⁶ oder Gräbern. Die Funde aus den Wohnhäusern stellen somit einen Hauskult dar; sie sind ein Beleg für die in den letzten Jahren viel diskutierte Frage nach der persönlichen Frömmigkeit in Israel.¹³⁷

Ein interessantes Bild ergibt sich, wenn man das Hauptaugenmerk auf diejenigen Räuchertassen richtet, die aus Gräbern stammen (vgl. die Karte S. 39). Die überwältigende Mehrheit der Stücke stammt aus dem ostjordanischen Gebiet, wobei hier vor allem das ammonitische und moabitische Gebiet herausragen. Im judäischen Gebiet finden sich nur vier Gräber in drei Orten, in denen Räuchertassen ausgegraben wurden. Besonders auffällig ist im westjordanischen Bereich die Fundsituation in *Sebastiye*. Dort wurden in vier verschiedenen Gräbern insgesamt fünf Räuchertassen gefunden (inklusive Antikenhandel 7). Bei all diesen Grabfunden ist immer zu bedenken, daß wir i.A. keinerlei Informationen über den Bestatteten haben. Angesichts der geringen Fundzahlen von Räuchergeräten in westjordanischen Gräbern wäre es durchaus vorstellbar, daß es sich bei den Bestatteten um Fremdlinge aus dem Ostjordanland handelte, die nach Juda oder Israel eingewandert sind. Daß es solche Fremdlinge gab, schildert etwa das Buch Ruth. Auch Samaria-Ostrakon 27,3 belegt, daß es in der Hauptstadt des Nordreichs einen Baal-Meoniter, also einen Moabiter, gab.¹³⁸ Es ist gut vorstellbar, daß sich diese Fremdlinge in einer ähnlichen Art bestatten ließen, wie sie es auch in ihrer Heimat gewohnt waren. So wäre auf relativ einfache Art erklärt, wieso

¹³⁶ Hierzu rechne ich auch die beiden Funde aus der Hofanlage der sog. "Stallgebäude" in *Tell el-Mutesellim*. Ein eigenes Problem stellt *Bēšan* 2 dar, das unter dem Fußboden eines Tempels gefunden wurde. Die Beziehung zwischen dem Fundstück und dem Tempelgebäude läßt sich jedoch nicht mehr klären.

¹³⁷ Vgl. vor allem die Arbeiten von R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion: religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylonien* (CThM A 9; Stuttgart 1978) und H. Vorländer, *Mein Gott: die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1975). Eine archäologische Aufarbeitung dieses Themas steht bislang leider aus.

¹³⁸ Vgl. zu diesem Ostrakon z.B. A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques. Tome I. Les ostraca. Introduction, Traduction, Commentaire* (LAPO 9; Paris 1977), 33.



Ortslagen, bei denen Räuchertassen in Gräbern gefunden wurden

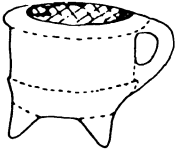
im Westjordanland in einer auffallend geringen Anzahl Räuchertassen in Gräbern anzutreffen sind.

Selbst wenn man derartige Spekulationen nicht nachvollziehen will, so ergibt sich doch, daß in Gräbern gefundene Räuchertassen im westjordanischen Gebiet nur eine sehr geringe Rolle spielen. Man kann daher davon ausgehen, daß es in Westpalästina im Zusammenhang mit Bestattungen nur in Ausnahmen einen Räucher kult gab. Ganz anders ist dagegen das Bild im Ostjordanland.¹³⁹ Dort finden sich in den Gräbern häufig mehrere Räuchertassen, die einen ausgiebigen Räucher kult bei Bestattungen belegen. Die Brandspuren in den mir bekannten Räuchertassen sind nicht allzu ausgeprägt, so daß man daran denken kann, daß das Räucherwerk nur während der Bestattung angezündet wurde, um so die Götter für den Toten zu gewinnen oder aber um dadurch magische Kräfte aus dem Grab zu vertreiben. In drei der Gräber wurden zusammen mit den Räuchertassen auch Terracottaschreine gefunden.¹⁴⁰ Dies unterstützt die These, daß es sich bei den Grabfunden im Ostjordanland um einen ausgesprochenen Räucher kult handelt.

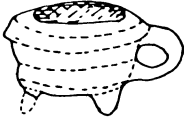
Es zeigt sich somit, daß die in Palästina im Laufe des ersten Jahrtausends aufkommende neue Gefäßform in unterschiedlichen ethnischen Gruppierungen verschieden aufgenommen wurde. Im Westjordanland fand sie Eingang in den Bereich der privaten Frömmigkeit, im Ostjordanland dagegen spielte sie vor allem im Grabkult eine Rolle. Da jedoch bislang über die kulturelle Herkunft der Ammoniter und Moabiter und insbesondere über ihren Totenkult fast nichts bekannt ist, können diese Beobachtungen momentan noch nicht weiter ausgewertet werden.

¹³⁹ Es empfiehlt sich, auch das edomitische Gebiet hier mit einzuschließen, da über Grabfunde aus diesem Bereich bisher kaum etwas bekannt ist. Erst weitere Grabungen können klären, ob die Edomiter die Räuchergeräte neben ihrer Verwendung in den Siedlungen und somit im Hauskult auch für den Totenkult benützten.

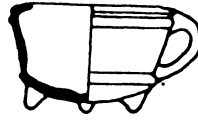
¹⁴⁰ Inzwischen ist eine Vielzahl solcher Schreine publiziert worden; ungeklärt ist jedoch noch immer ihre genaue Funktion. Vgl. zuletzt die Erklärungsversuche bei R. Echt, Das Hausmodell KL 81:1 und sein kulturgeschichtlicher Kontext, in: R. Hachmann u.a., Bericht über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Kāmid el-Lōz in den Jahren 1977 und 1981 (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 36; Bonn 1986), 101-122; W. Culican, A Terracotta Shrine from Achzib, ZDPV 92 (1976), 47-53; Weinberg, Moabite Shrine Group (A. 89); H. Seeden, A Small Clay Shrine in the AUB Museum, Beirut 26 (1978), 7-25. Es scheint aber auch hier - parallel zu den Räuchertassen - so zu sein, daß diese ursprünglich in Tempeln beheimateten Kultgeräte im ammonitisch-moabitischen Raum für den Grabkult verwendet wurden.



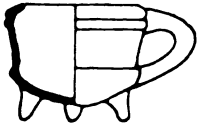
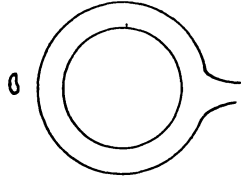
Abū Nuṣṣēr1



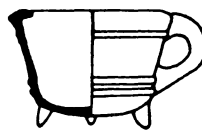
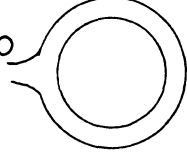
Abū Nuṣṣēr2



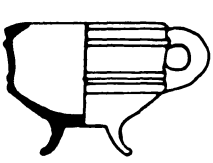
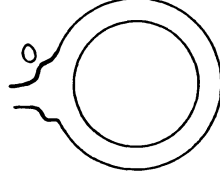
^cAmmān 1



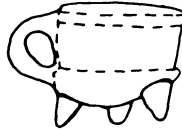
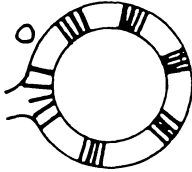
^cAmmān 2



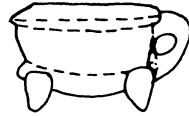
^cAmmān 3



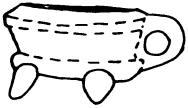
^cAmmān 4



^cAmmān 5



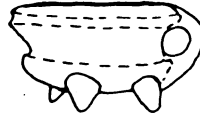
^cAmmān 6



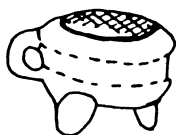
^cAmmān 7



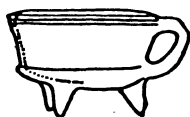
^cAmmān 8



^cAmmān 9



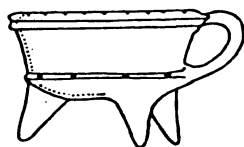
^cAmmān 10



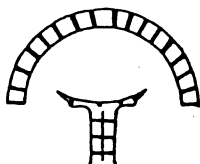
^cAmmān 11



^cAmmān 13



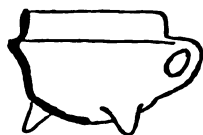
^cAmmān 12



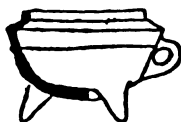
^cAmmān 14



^cAmmān 15



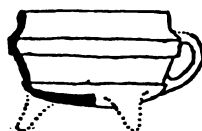
^cAmmān 16



^cAmmān 17



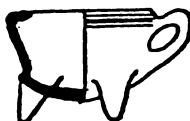
^cAmmān 18



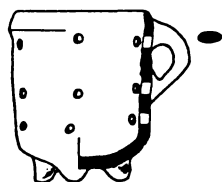
^cAmmān 19



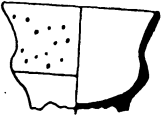
^cAmmān 20



^cAmmān 21



Ḥirbet el-^cĀṣeq 1



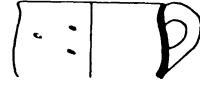
Bēsān 1



Bēsān 2



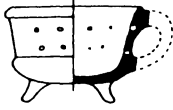
Bēsān 3



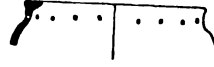
Bēsān 4



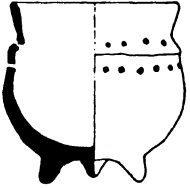
Bēsān 5



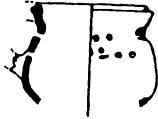
Bēsān 6



Buṣēra 1



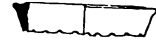
Buṣēra 2



Buṣēra 3



Buṣēra 4



Buṣēra 5



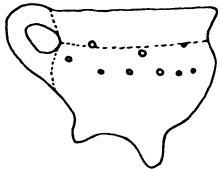
Buṣēra 6



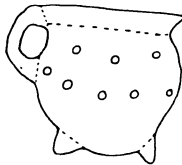
Buṣēra 7



Buṣēra 8



Tell Dēr^c Allā 1



Tell Dēr^c Allā 2



Tell Dēr^c Allā 3



Dībān 1



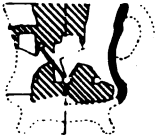
Dībān 2



Dībān 3



Dībān 4



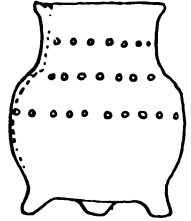
Dībān 5



Dībān 6



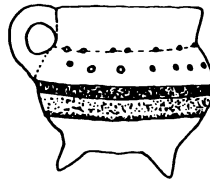
Dībān 7



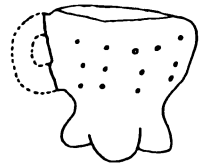
Tell ed-Duwēr 1



Tell ed-Duwēr 2



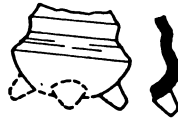
Ēn el-Qudērāt 1



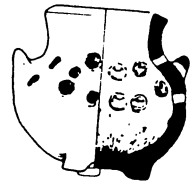
Ēn el-Qudērāt 2



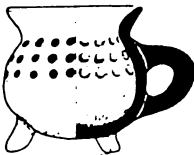
Esdūd 1



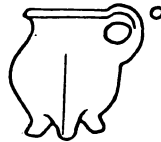
Esdūd 2



Tell el-Fār^c a 1



Tell el-Fār^c a 2



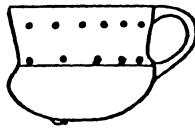
Tell el-Fār^c 1



Tell Ġasīl 1



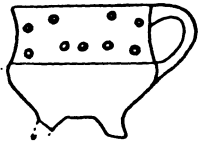
Tell Ġasīl 2



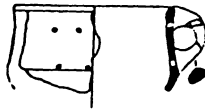
Tell Ġasīl 3



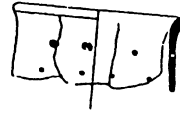
Tell Ġasīl 4



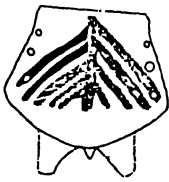
Tell Ġasīl 5



Tell Ġasīl 6



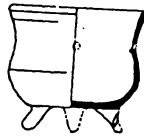
Tell Ġasīl 7



Tell Ġasīl 8



Tell Ġasīl 9



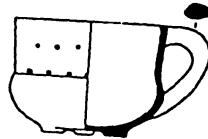
Tell Ġasīl 11



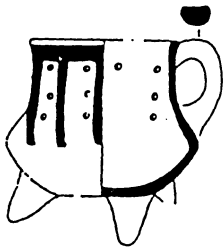
Tell Ġasīl 10



Tell Ġasīl 12



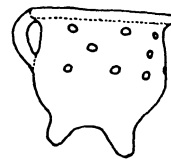
Tell Ġasīl 13



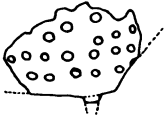
Tell Ġasīl 14



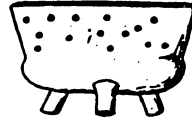
Tell Ġasīl 15



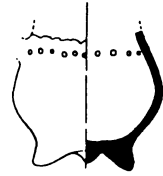
Tell Ġezer 1



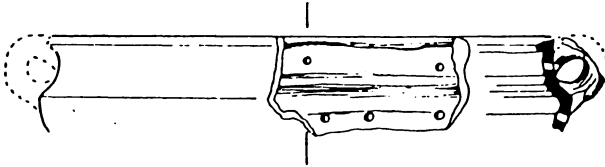
Tell Ġezer 2



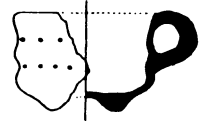
Tell Ġezer 3



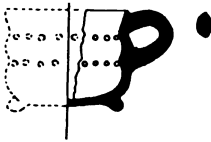
Ġuwēya 1



Horvat Halēqūm 1



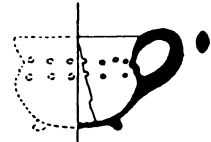
Tell el-Ḥulēfī 1



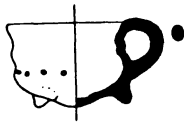
Tell el-Ḥulēfī 2



Tell el-Ḥulēfī 3



Tell el-Ḥulēfī 4



Tell el-Ḥulēfī 5



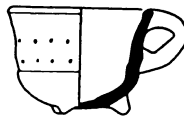
Tell el-Ḥulēfī 6



Tell el-Ḥulēfī 7



Tell el-Ḥulēfī 8

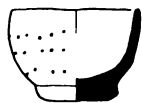


Tell el-Ḥulēfī 9

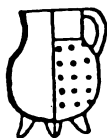


Tell el-Ḥulēfī 10

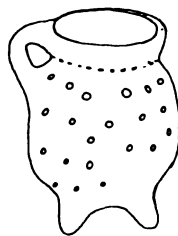




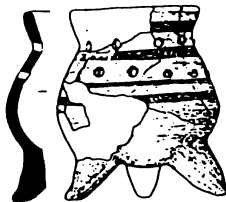
Tell el-Hulēfi 11



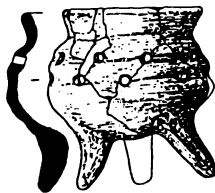
Irbīd 1



Irbīd 2



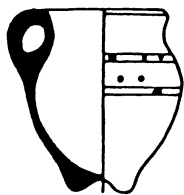
Kāmid el-Lōz 1



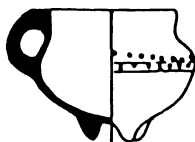
Kāmid el-Lōz 2



Kāmid el-Lōz 3



Mādebā 1



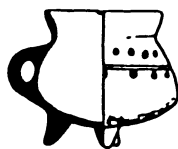
Mādebā 2



Mādebā 3



Mādebā 4



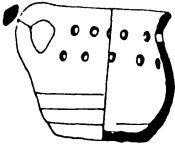
Mādebā 5



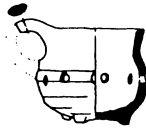
Ḥirbet el-Muḥaiyit 1



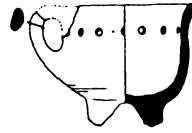
Ḥirbet el-Muḥaiyit 2



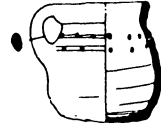
Ḥirbet el-Muḥaiyit 3



Ḥirbet el-Muḥaiyit 4



Ḥirbet el-Muḥaiyit 5



Ḥirbet el-Muḥaiyit 6



Ḥirbet el-Muḥaiyit 7



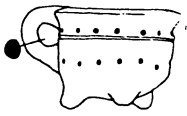
Ḥirbet el-Muḥaiyit 8



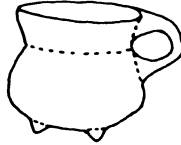
Ḥirbet el-Muḥaiyit 9



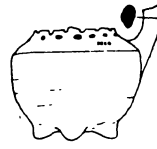
Ḥirbet el-Muḥaiyit 10



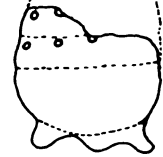
Ḥirbet el-Muḥaiyit 11



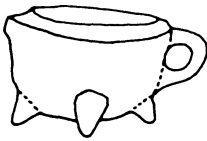
Ḥirbet el-Muḥaiyit 12



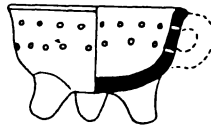
Ḥirbet el-Muḥaiyit 13



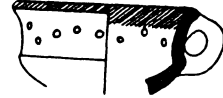
Ḥirbet el-Muḥaiyit 14



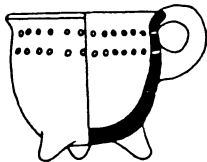
Muqābalēn 1



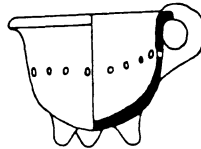
Tell el-Mutesellim 1



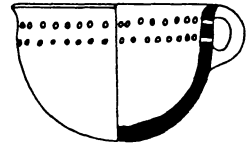
Tell el-Mutesellim 2



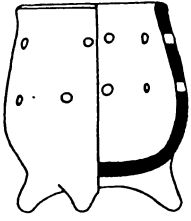
Tell el-Mutesellim 3



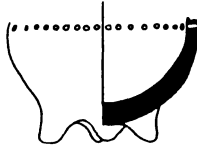
Tell el-Mutesellim 4



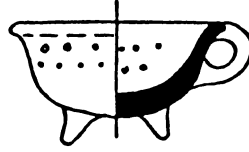
Tell el-Mutesellim 5



Tell el-Mutesellim 6



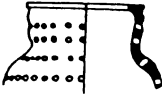
Tell el-Mutesellim 7



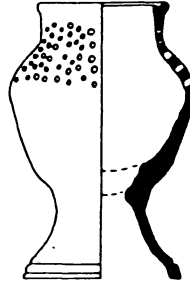
Tell el-Mutesellim 8



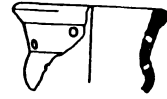
Tell en-Naşbe 1



Tell en-Naşbe 2



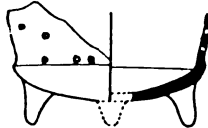
Tell en-Naşbe 3



Tell el-Qedāḥ 1



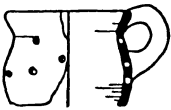
Tell el-Qedāḥ 2



Tell el-Qedāḥ 3



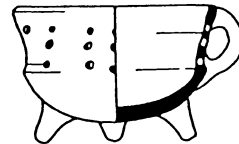
Tell el-Qedāḥ 4



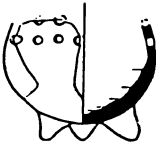
Tell el-Qedāḥ 5



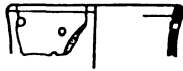
Tell el-Qedāḥ 6



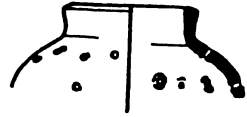
Tell el-Qedāḥ 7



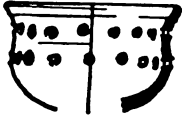
Tell el-Qedāh 8



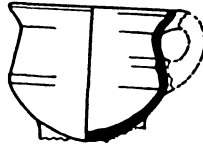
Tell el-Qedāh 9



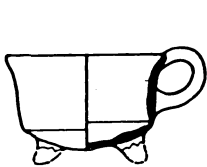
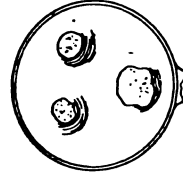
Tell el-Qedāh 10



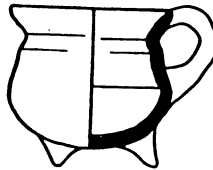
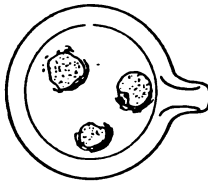
Tell el-Qedāh 11



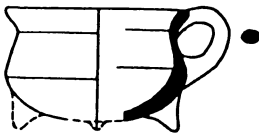
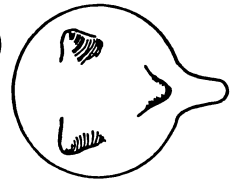
Tell el-Qedāh 12



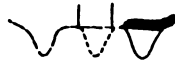
Tell el-Qedāh 13



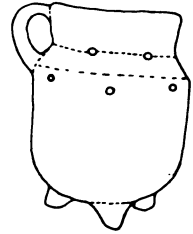
Tell el-Qedāh 14



Tell el-Qedāh 15



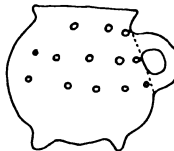
Tell el-Qedāh 16



Horvat Qotmit 1



Hirbet er-Rumēle 1



Sāhāb 1



Sāhāb 2



Sāhāb 3



Sāḥāb 4



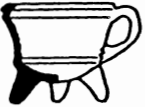
Sāḥāb 5



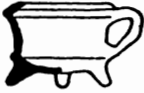
Sāḥāb 6



Sāḥāb 7



Sāḥāb 8



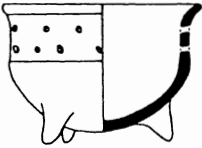
Sāḥāb 9



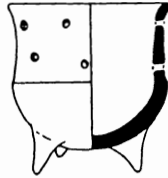
Sāḥāb 10



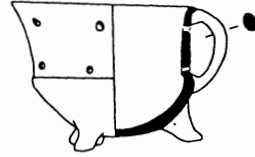
Sāḥāb 11



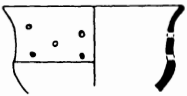
Tell es-Sa^cidiye 1



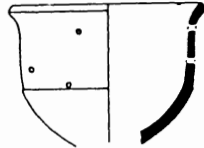
Tell es-Sa^cidiye 2



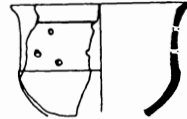
Tell es-Sa^cidiye 3



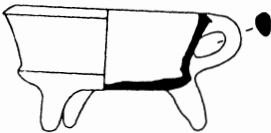
Tell es-Sa^cidiye 4



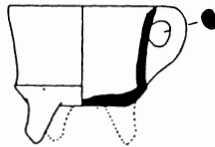
Tell es-Sa^cidiye 5



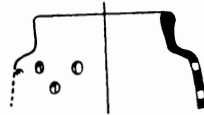
Tell es-Sa^cidiye 6



Tell es-Sa^cidiye 7



Tell es-Sa^cidiye 8



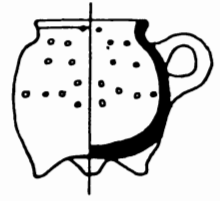
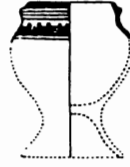
Sebastiye 1



Sebastiye 2



Sebastiye 3



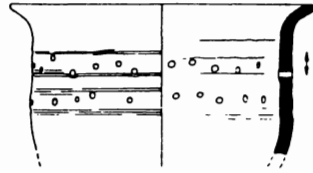
Sebastiye 4



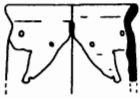
Tell es-Sultān 1



Tell Ta^caneḳ 1



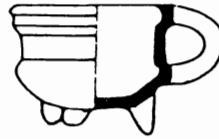
Ṭabaqāt Faḥīl 1



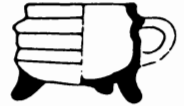
Ṭabaqāt Faḥīl 2



Ṭawīlān 1



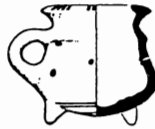
Umm Uḡēna 1



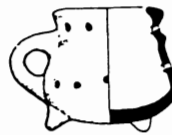
Umm Uḡēna 2



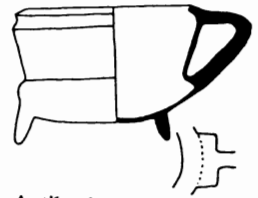
Antikenhandel 1



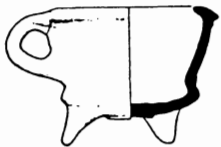
Antikenhandel 2



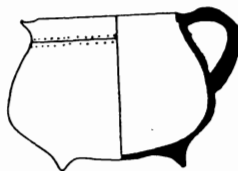
Antikenhandel 3



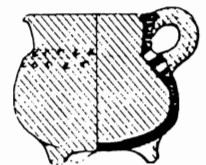
Antikenhandel 6



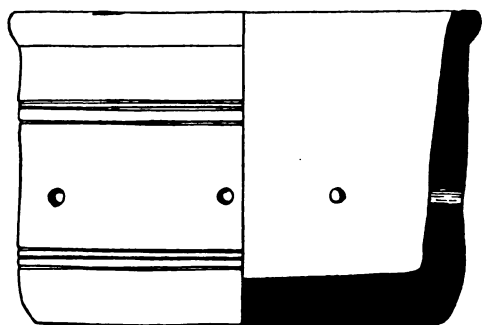
Antikenhandel 5



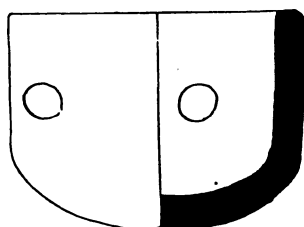
Antikenhandel 4



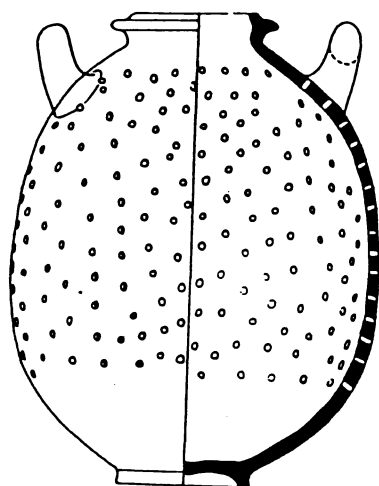
Antikenhandel 7



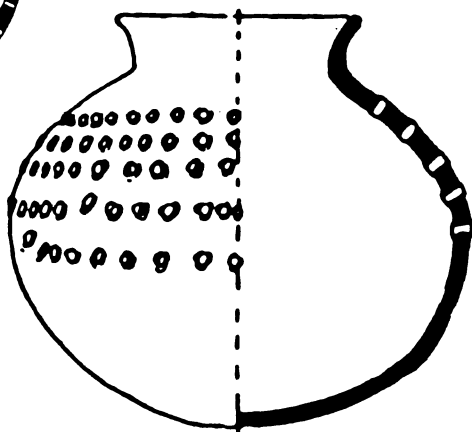
Rās Šamra 1



Rās Šamra 2



Tell el-Mutesellim 9



Hamā 1

Die Abbildungen der einzelnen Kataloge wurden entweder den verschiedenen Publikationen entnommen oder aber eigens gezeichnet. Die erstgenannte Literaturangabe gibt jeweils die Publikation an, aus der die Abbildung stammt. Ein * in der Katalogbeschreibung zeigt an, daß die hier wiedergegebene Abbildung auf eine eigene Photographie des Fundstücks zurückgeht. Die Umzeichnungen leiden häufig an der schlechten Qualität der Erstveröffentlichung, bei der die einzelnen Gegenstände oft nur schlecht ausgeleuchtet und zu klein abgebildet sind. Soweit es die Angaben der einzelnen Publikationen zuließen, wurden die Abbildungen auf einer Seite bzw. einer zusammengehörigen Fundgruppe jeweils auf denselben Maßstab gebracht.

Abū Nuṣṣār 1: nach Kh.Abu Ghanimeh, ADAJ 28 (1984), 309 Nr. 30 Pl. LXI:30.

Abū Nuṣṣār 2: nach ebd., 309 Nr. 31 Pl. LXI:31.

^c*Ammān* 1: R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 7:47; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:8.

^c*Ammān* 2: R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 7:129; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:9.

^c*Ammān* 3: R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 8:48; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:10.

^c*Ammān* 4: R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 8:57; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:12.

^c*Ammān* 5: nach R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 9 fig. 2:64.

^c*Ammān* 6: nach R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 9 fig. 2:65.

^c*Ammān* 7: nach R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 Pl. 9 fig. 2:66.

^c*Ammān* 8: nach R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), Pl. 9 fig. 2:67.

^c*Ammān* 9: nach R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 pl. 9 fig. 2:68.

^c*Ammān* 10: nach R.W. Dajani, ADAJ 11 (1966), 42 Pl. 9 fig. 2:70.

^c*Ammān* 11: L. Harding, QDAP 11 (1945), 70.75 Pl. 70:10; XVII:10; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 33:45

^c*Ammān* 12: L. Harding, QDAP 11 (1945), 70.75 Pl. 70:11; XVII:11; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 33:46.

^c*Ammān* 13: L. Harding, QDAP 11 (1945), 70.75 Pl. 70:12; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 33:47.

^c*Ammān* 14: L. Harding, QDAP 11 (1945), 70.75 Pl. 70:13; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:18.

^c*Ammān* 15: nach L. Harding, QDAP 11 (1945), 70.75 Pl. 18:53; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 33:48.

^c*Ammān* 16: L. Harding, PEFA 6 (1953), 61 fig. 21:77; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:13.

^c*Ammān* 17: L. Harding, PEFA 6 (1953), 61 fig. 21:78; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:14.

^c*Ammān* 18: L. Harding, PEFA 6 (1953), 61 fig. 21:79; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:15.

^c*Ammān* 19: L. Harding, PEFA 6 (1953), 61 fig. 21:80; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:16.

^c*Ammān* 20: L. Harding, PEFA 6 (1953), 61 fig. 21:81; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:17.

^c*Ammān* 21: L. Harding, ADAJ 1 (1951), 38 fig. 1:11; R.H. Dornemann, fig. 33:44.

Hirbet el-^cĀseq 1: B. Mazar u.a., IEJ 14 (1964), 25 fig. 8:9 pl. 10.12A; B. Mazar, EAEHL II, 382.

Bēsān 1: G.M. FitzGerald, Four Canaanite Temples II, pl. 46:15; F.W. James, Beth Shan, fig. 1:5.
Brandspuren wahrscheinlich (als brazier bezeichnet).

Bēsān 2: F.W. James, Beth Shan, 33f. fig. 3:3.

Bēsān 3: Ebd., 73 fig. 25:16.

Bēsān 4: Ebd., fig. 72:6.

Bēsān 5: G.M. FitzGerald, Four Canaanite Temples II, pl. L:32.

Bēsān 6: G.M. FitzGerald, Beth-Shan 1921-1923, Pl. XXXIII:13.

Buṣēra 1: M.F. Oakeshott, Iron Age Pottery, Pl. 21:3.

Buṣēra 2: M.F. Oakeshott, Iron Age Pottery, Pl. 21:5; C.-M. Bennett, Levant 7 (1975), 12f. fig. 7:18.

Buṣēra 3: M.F. Oakeshott, Iron Age Pottery, Pl. 21:6; C.-M. Bennett, Levant 6 (1974), 23 fig. 15:1;
dies., Neo-Assyrian Influence, fig. 5:1; E. Mazar, IEJ 35 (1985), fig. 4:12.

Buṣēra 4: M.F. Oakeshott, Iron Age Pottery, Pl. 21:7.

Buṣēra 5: Ebd., Pl. 21:9.

Buṣēra 6: Ebd., Pl. 21:10.

Buṣēra 7: Ebd., Pl. 21:11.

Buṣēra 8: Ebd., Pl. 21:12.

Tell Dēr^c Allā 1: nach H.J. Franken/M.M. Ibrahim, ADAJ 22 (1977-78), Pl. XXXIV:2.

* *Tell Dēr^c Allā* 2: nach D. Homès-Fredericq/H.J. Franken, Pottery and Potters, 158 Nr. 471. Brandspuren wahrscheinlich (als brazier bezeichnet).

Tell Dēr^c Allā 3: nach La Voie Royale, 125 Nr. 161; Der Königsweg, 153 Nr. 161; M.M. Ibrahim/G. van der Kooij, ADAJ 30 (1986), Pl. XVIII:2. Keine Brandspuren!

Ḍībān 1: A.D. Tushingham, AASOR 40, 92.160 fig. 16:14 Pl. 25:14.

Ḍībān 2: Ebd., 93.160 fig. 16:15 Pl. 25:13.

Ḍībān 3: Ebd., 92.160 fig. 16:16 Pl. 25:15.

Ḍībān 4: Ebd., 94.160 fig. 16:17.

Ḍībān 5: Ebd., 92.160 fig. 16:18.

Ḍībān 6: Ebd., 99.161 fig. 23:7 Pl. 30:8.

Ḍībān 7: Ebd., 99.161 fig. 23:11 Pl. 30:7.

Tell ed-Duwēr 1: O. Tufnell, Lachish III, 322 pl. 76:16; 90:380; R. Amiran, *Ancient Pottery*, 205 Pl. 65:21.

Tell ed-Duwēr 2: O. Tufnell, Lachish III, 322 Pl. 90:381.

^C*Ēn el-Qudērāt* 1: nach R. Cohen, Kadesh-barnea (Israel Museum Cat. No. 233; Jerusalem 1983), 20 Abb. 14; ders., *IEJ* 32 (1982), 70f. Pl. 8C.

^C*Ēn el-Qudērāt* 2: nach R. Cohen, Kadesh-barnea (Israel Museum Cat. No. 233; Jerusalem 1983), 20 Abb. 14; ders., *IEJ* 32 (1982), 70f. Pl. 8B.

Esdūd 1: M. Dothan, Ashdod II/III, 111 fig. 58:27.

Esdūd 2: M. Dothan/D.N. Freedman, Ashdod I, 141 fig. 40:16.

Tell el-Fār^C a 1: R. de Vaux, *RB* 58 (1951), 410f. fig. 10:16; A. Chambon, *Tell el-Fār^C* ah 1, 63 Pl. 54:13.

Tell el-Fār^C a 2: R. de Vaux, *RB* 62 (1955), 584f. fig. 19:1; A. Chambon, *Tell el-Fār^C* ah 1, 63 Pl. 54:12; 82:54.12.

Tell el-Fār^C 1: R. Amiran, *Ancient Pottery*, 198 pl. 63:15; J.G. Duncan, *Corpus*, 37 O.

Tell Ġasīl 1: D. Baramki, *BMB* 16 (1961), 93 fig. 6:4. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 2: Ebd., 93 fig. 7:1. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 3: D. Baramki, *BMB* 17 (1964), fig. 9:1. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 4: Ebd., fig. 34:5. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 5: D. Baramki, *BMB* 17 (1964), fig. 40:1. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 6: M.S. Joukowsky, *Tell el Ghassil*, 155f.227 Pl. II:10. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 7: Ebd., 155f.227 Pl. II:11. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 8: Ebd., 155f.227 Pl. II:12; *Les Phéniciens et le Monde Mediterrean*, 179 Nr. 163. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 9: M.S. Joukowsky, *Tell el Ghassil*, 155f.227 Pl. II:13. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 10: Ebd., 155f.239 Pl. VIII:27; XL:3. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 11: Ebd., 155f.241 Pl. IX:14; XL:2. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 12: Ebd., 155f.254 Pl. XL:4; XV:20. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 13: Ebd., 155f.277 Pl. XXV:8. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 14: Ebd., 155f.278 Pl. XXVI:2; XL:1; *Les Phéniciens et le Monde Mediterrean*, 179 Nr. 164. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġasīl 15: M.S. Joukowsky, *Tell el Ghassil*, 155f.311 Pl. XXXVI:32. Brandspuren sehr wahrscheinlich.

Tell Ġezer 1: nach R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 219 fig. 370; G.M. Crowfoot, *PEQ* 72 (1940), Pl. X:I:1.

Tell Ġezer 2: nach R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 219 fig. 371.

Tell Ėzer 3: R.A.S. Macalister, *Gezer* III, pl. 88:13.

Ėuwēya 1: S.V. Chapman, *Berytus* 21 (1972), 114.164 fig. 22:218.

Horvat Ėalēqūm 1: R. Cohen, ^c*Atiqot* ES 11 (1976), fig. 9:14.

Tell el-Ėulēfi 1: N. Glueck, *BASOR* 188, 32 fig. 3:5; ders., *Elath and Ezion-Geber*, Pl. 4:2 unten rechts.

Tell el-Ėulēfi 2: N. Glueck, *BASOR* 188, fig. 1:2; 3:6.

Tell el-Ėulēfi 3: Ebd., fig. 3:7.

Tell el-Ėulēfi 4: Ebd., fig. 1:7; 3:8.

Tell el-Ėulēfi 5: Ebd., fig. 1:3; 3:9; N. Glueck, *Elath and Ezion-Geber*, Pl. 4:2 oben rechts.

Tell el-Ėulēfi 6: N. Glueck, *BASOR* 188, 31 fig. 1:1; 3:10.

Tell el-Ėulēfi 7: Ebd., 33 fig. 3:11.

Tell el-Ėulēfi 8: Ebd., 32.34 fig. 2:5; 5:7.

Tell el-Ėulēfi 9: G.D. Pratico, *BASOR* 259 (1985), 25 fig. 15:8.

Tell el-Ėulēfi 10: Ebd., 25 fig. 15:9; N. Glueck, *BASOR* 188, 33ff. fig. 2:1; 5:1; ders., *EI* 9 (1969), Pl. X:1; ders., *BASOR* 79 (1940), 17 fig. 10 rechts; R. Amiran, *Ancient Pottery*, 301 pl. 316; *Der Königsweg*, 145 Nr. 148. Brandspuren!

Tell el-Ėulēfi 11: G.D. Pratico, *BASOR* 259 (1985), 24 fig. 13:11; N. Glueck, *Elath and Ezion-Geber*, Pl. 4:2 oben links.

Irbīd 1: R.W. Dajani, *ADAJ* 11 (1966), 93 pl. 34:20; R.H. Dornemann, *Archaeology*, 36f. fig. 22:51.

Irbīd 2: nach *Der Königsweg*, 144 Nr. 144.

Kāmid el-Lōz 1: R. Hachmann/A. Kuschke, *Kamid el-Loz* 1963/1964, Abb. 25:3; dies., *BMB* 19 (1966), Pl. X:2 links.

Kāmid el-Lōz 2: R. Hachmann/A. Kuschke, *Kamid el-Loz* 1963/64, 106 Abb. 25:1.

Kāmid el-Lōz 3: R. Hachmann, *Kamid el-Loz* 1966/67, 33.131 Tf. 23:1.

Mādebā 1: H.O. Thompson, *FS Toombs*, 156 Fig. III:37; ders., *FS Horn*, 338.350 fig. 3:37; 11:3; M. Piccirillo, *LA* 25 (1975), 207 Tav. V:4. Fig. VI:4.

Mādebā 2: H.O. Thompson, *FS Toombs*, 156 Fig. III:38; ders., *FS Horn*, 338.350 fig. 3:38; 11:4; M. Piccirillo, *LA* 25 (1975), 207 Tav. V:5.

Mādebā 3: H.O. Thompson, *FS Toombs*, 156 Fig. III:39; ders., *FS Horn*, 338.350 fig. 3:39; 11:1; M. Piccirillo, *LA* 25 (1975), 207 Tav. V:6.

Mādebā 4: H.O. Thompson, *FS Toombs*, 156 Fig. III:40; ders., *FS Horn*, 338.350 fig. 3:40; 11:2; M. Piccirillo, *LA* 25 (1975), 207 Tav. V:8.

Mādebā 5: H.O. Thompson, *FS Toombs*, 156 Fig. III:41; ders., *FS Horn*, 338.350 fig. 3:41; 11:5; M. Piccirillo, *LA* 25 (1975), 207 Tav. V:7. Fig. VI:5.

Hirbet el-Muḥaiyit 1: S. Saller, *LA* 16 (1965/66), 205 fig. 15:1; 16:3.4.

- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 2: Ebd., 208 fig. 15:2; 16:7.8.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 3: Ebd., 209 fig. 15:3; 16:13-15.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 4: Ebd., 208 fig. 15:4; 16:11.12.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 5: Ebd., 205.209 fig. 15:5; 16:5.6. Brandspuren!
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 6: Ebd., 209 fig. 15:6; 16:19.20.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 7: Ebd., 209 fig. 15:7; 16:16-18.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 8: Ebd., 208 fig. 15:8.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 9: Ebd., 209f. fig. 15:9; 16:21.22.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 10: Ebd., 267 fig. 31:1; 32:1-3.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 11: Ebd., 267.270 fig. 31:3; 32:4-6. Brandspuren!
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 12: Ebd., 270 fig. 32:7-9.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 13: Ebd., 270 fig. 31:2; 32:10.
- Ḥirbet el-Muḥaiyit* 14: Ebd., 292 fig. 37:1.2.
- Muqābalān* 1: nach G.L. Harding, QDAP 14 (1950), 48 Pl. 17:9; R.H. Dornemann, Archaeology, fig. 34:19.
- Tell el-Mutesellim* 1: R.S. Lamon/G.M. Shipton, Megiddo I, 168 Pl. 23:30; 58:20.
- Tell el-Mutesellim* 2: Ebd., 168 Pl. 23:21; 58:21.
- Tell el-Mutesellim* 3: Ebd., 168 Pl. 23:22; 58:22; R. Amiran, Ancient Pottery, 203 Pl. 64:29; G.M. Crowfoot, PEQ 72 (1940), Pl. X:I:3.
- Tell el-Mutesellim* 4: R.S. Lamon/G.M. Shipton, Megiddo I, 168 Pl. 23:23; 58:23.
- Tell el-Mutesellim* 5: Ebd., 168 Pl. 23:24; 58:24.
- Tell el-Mutesellim* 6: Ebd., 168 Pl. 31:146; 62:146; R. Amiran, Ancient Pottery, 197 Pl. 62:28.
- Tell el-Mutesellim* 7: R.S. Lamon/G.M. Shipton, Megiddo I, 168 Pl. 31:147; 62:147.
- Tell el-Mutesellim* 8: C.S. Fisher, The Excavations of Armageddon (OIC 4; Chicago 1929), fig. 45:X16.
- Tell en-Naṣbe* 1: Ch.Ch. McCown, Tell en-Nasbeh I, 52.238f. fig. 79:1816.
- Tell en-Naṣbe* 2: Ebd., 52.238f. fig. 79:1815.
- Tell en-Naṣbe* 3: Ebd., 52.238f. fig. 79:1814. Brandspuren sehr wahrscheinlich (als "undubitable censer" bezeichnet).
- Tell el-Qedāḥ* 1: Y. Yadin u.a., Hazor I, pl. 54:18; CXLVII:11.
- Tell el-Qedāḥ* 2: Ebd., pl. XLIX:31; CXLVII:15.

Tell el-Qedāḥ 3: Y. Yadin u.a., Hazor II, pl. 55:43.

Tell el-Qedāḥ 4: Ebd., pl. 55:44.

Tell el-Qedāḥ 5: Y. Yadin u.a., Hazor III/IV, pl. 171:16; CCCXLVIII:6.

Tell el-Qedāḥ 6: Ebd., pl. 171:17.

Tell el-Qedāḥ 7: Ebd., pl. 180:13; CCCXLVIII:18.

Tell el-Qedāḥ 8: Ebd., pl. 208:34.

Tell el-Qedāḥ 9: Ebd., pl. 249:19.

Tell el-Qedāḥ 10: Y. Yadin u.a., Hazor II, pl. LI:17.

Tell el-Qedāḥ 11: Ebd., pl. 63:34.

Tell el-Qedāḥ 12: Ebd., 11 pl. 54:20.

Tell el-Qedāḥ 13: Ebd., 11 pl. 54:21.

Tell el-Qedāḥ 14: Ebd., 11 pl. 54:22; CLIII:15; R. Amiran, *Ancient Pottery*, 147 pl. 62:27.

Tell el-Qedāḥ 15: Y. Yadin u.a., Hazor III/IV, pl. 182:22.

Tell el-Qedāḥ 16: Ebd., Pl. CCXLIX:20.

Horvat Qotmit 1: nach Y. Beit-Arieḥ, *Qad.* 19:3/4 (1986), 77.

Ḥirbet er-Rumēle 1: E. Grant, *Rumeileh III*, fig. 6:3.168.

**Sāḥāb* 1: nach D. Homès-Fredericq/H.J. Franken, *Pottery and Potters*, 167 Nr. 525.

Sāḥāb 2: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 22; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 33:43.

Sāḥāb 3: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 23; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 33:42.

Sāḥāb 4: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 24; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 34:5.

Sāḥāb 5: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 25; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 34:6.

Sāḥāb 6: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 26; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 34:7; *Der Königsweg*, 144 Nr. 149. Keine Brandspuren!

Sāḥāb 7: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 27; R.H. Dornemann, fig. 34:1.

Sāḥāb 8: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 28; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 34:2.

Sāḥāb 9: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 29; R.H. Dornemann, *Archaeology*, fig. 34:2.

Sāḥāb 10: G.L. Harding, *QDAP* 13 (1948), 98 Nr. 30; R.H. Dornemann, fig. 34:4.

**Sāḥāb* 11: nach D. Homès-Fredericq/H.J. Franken, *Pottery and Potters*, 167 Nr. 521; J.A. Sauer, *Transjordan*, *BASOR* 263 (1986), fig. 16 links.

Tell es-Sa^cīdiye 1: J.B. Pritchard, *Ug.* VI (1969), 430 fig. 1:1; ders., *Tell es-Sa^cīdiyeh*, 9 Fig. 5:21. Brandspuren wahrscheinlich.

- Tell es-Sa^cidiye* 2: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:2; ders., Tell es-Sa^cidiyeh, 9 Fig. 5:12. Brandspuren wahrscheinlich.
- Tell es-Sa^cidiye* 3: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:3; ders., Tell es-Sa^cidiyeh, 9 Fig. 5:11. Brandspuren!
- Tell es-Sa^cidiye* 4: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:4; ders., Tell es-Sa^cidiyeh, 6 Fig. 1:19.
- Tell es-Sa^cidiye* 5: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:5.
- Tell es-Sa^cidiye* 6: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:6; ders., Tell es-Sa^cidiyeh, Fig. 8:25.
- Tell es-Sa^cidiye* 7: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:7; ders., Tell es-Sa^cidiyeh, Fig. 10:28.
- Tell es-Sa^cidiye* 8: J.B. Pritchard, Ug. VI (1969), 430 fig. 1:8; ders., Tell es-Sa^cidiyeh, 22 Fig. 10:29.
- Sebastiye* 1: J.W. Crowfoot, Samaria III, 112 Fig. 5:8.
- Sebastiye* 2: ebd., 177 Fig. 26:5; G.M. Crowfoot, PEQ 72 (1940), Pl. X:I:2.
- Sebastiye* 3: J.W. Crowfoot, Samaria III, 177 Fig. 26:3; G.M. Crowfoot, 150 Fig. 1 (zur Rekonstruktion vgl. R.S. Lamon/ G.M. Shipton, Megiddo I, Pl. 33:13).
- Sebastiye* 4: F. Zayadine, RB 75 (1968), Fig. 4:3.
- Tell es-Sultān* 1: nach E. Sellin/C. Watzinger, Jericho, 143 Blatt 38:D,7; C. Watzinger, Denkmäler Palästinas, Tf. 19:21. Brandspuren sehr wahrscheinlich (als Kohlebecken bezeichnet!).
- Tell Ta^canek* 1: P.W. Lapp, BASOR 173 (1964), 38 Fig. 20:11; W.E. Rast, Taanach I, 33-35 Fig. 51:3. Keine Brandspuren!
- Tabaqāt Faḥil* 1: R.H. Smith, Pella of the Decapolis I, 206f. Pl. 39:865.
- Tabaqāt Faḥil* 2: R. Smith/A.W. McNicoll, BASOR 249 (1983), Fig. 18; A. McNicoll, Pella in Jordan I, Pl. 126:5.
- Tawīlān* 1: M.F. Oakeshott, Iron Age Pottery, pl. 46:7.
- Umm Uḡḡena* 1: A. Hadidi, Levant 19 (1987), 120 Fig. 2:23; 13:7; M.F. Haddad, ADAJ 28 (1984), Pl. 49:2.
- Umm Uḡḡena* 2: A. Hadidi, Levant 19 (1987), 120 Fig. 2:26; 13:5.
- Antikenhandel 1: nach S.S. Weinberg, MUSE 12 (1979), 39 Fig. 12; J.H. Iliffe, QDAP 11 (1945), 11f.
- Antikenhandel 2: S.S. Weinberg, MUSE 12 (1979), 36 Fig. 6c.7b; W. Culican, ZDPV 92 (1976), Tf. 4A.
- Antikenhandel 3: S.S. Weinberg, MUSE 12 (1979), 36 Fig. 6a.7c; W. Culican, ZDPV 92 (1976), Tf. 4A. Brandspuren!
- Antikenhandel 4: Aus dem Gebiet um *Madaba*. Museum der Franziskaner an der Via Dolorosa, unveröffentlicht (Abb. mit freundlicher Genehmigung von Fr. M. Piccirillo). Keine Brandspuren!
- Antikenhandel 5: S.S. Weinberg, MUSE 12 (1978), 35 Fig. 6b.7a; W. Culican, ZDPV 92 (1976), Tf. 4A.

Antikenhandel 6: Aus dem Ostjordanland. Museum der Franziskaner an der Via Dolorosa, unveröffentlicht (Abb. mit freundlicher Genehmigung von Fr. M. Piccirillo). Leichte Brandspuren!

Antikenhandel 7: R. Hachlili, *Michmanim* 2 (1985), 38 Fig. 20:6.

***Rās Šamra* 1:** C.F.-A. Schaeffer, *Ug. II* (1949), 204 Fig. 84:10. Brandspuren wahrscheinlich.

***Rās Šamra* 2:** Ebd., 204 Fig. 84:11. Brandspuren wahrscheinlich.

***Tell el-Mutesellim* 9:** G. Loud, *Megiddo II*, Pl. 89:4; 146:26.

***Hamā* 1:** E. Fugmann, *Hama II*1, Fig. 30b:7A.859; H. Ingholt, *Hama*, Pl. IV:2. Brandspuren wahrscheinlich (als *brasséro* bezeichnet).

Kap. 2. Die Räucherkästchen

Neben den Räuchertassen bilden die Räucherkästchen¹ eine weitere Gruppe an Räuchergeräten. Bislang sind diese Geräte aus Mesopotamien, Arabien, Palästina und der Türkei bekannt.² Im Mittelpunkt der nachfolgenden Untersuchung stehen die palästinischen Exemplare aus der vorhellenistischen Zeit.³ Um die Bedeutung und Herkunft dieser Fundstücke besser verstehen zu können, wird jedoch auch auf die mesopotamischen⁴ und arabischen Funde eingegangen. Im Katalog werden auch diese Stücke aus den Nachbarländern abgebildet, um so erstmals das gesamte Korpus der bislang bekannten Räucherkästchen aus vorhellenistischer Zeit zur Verfügung zu haben; dies ermöglicht auch stilistische Vergleiche.

Die Räucherkästchen aus Mesopotamien und der Türkei⁵

Die zahlenmäßig größte Fundmenge stammt bislang aus Uruk.⁶ Insgesamt wurden bereits 50 Fundstücke veröffentlicht, weitere 9 ohne Abbildung in der Literatur erwähnt. Allein 36 Exemplare veröffentlichte L. Ziegler 1942 in ihrem grundlegenden Artikel zu dieser Gefäßgattung.⁸ Mindestens 14 weitere Fundstücke wurden im Laufe der neueren Grabungen in Uruk entdeckt.

Zur Datierung der ersten 36 Funde (Uruk 1-36) schreibt L. Ziegler: "Die Stücke verteilen sich auf wenige Fundstellen im Stadtgebiet von Warka, und zwar lagen die meisten im Hof und in den Räumen eines Wohnhauses nordwestlich von Eanna im Planquadrat Oc XV 3, das durch eine große Anzahl an Terrakotten in die neubabylonische Zeit datiert ist, und in den Ruinen der neubabylonischen

1 Da die Verwendung dieser Geräte für Räucherzwecke in der Forschung unbestritten ist, wird die Bezeichnung Räucherkästchen nicht in Anführungszeichen gesetzt. Die Bezeichnung ist rein an der Form orientiert; damit soll wiederum eine Identifizierung mit biblischen Begriffen vorläufig vermieden werden.

2 Ähnliche Geräte finden sich auch in Zypern und wurden schon bald ebenfalls als Räucherkästchen angesehen; vgl. K. Galling, *Archäologischer Jahresbericht (Gerar)*, ZDPV 52 (1929), 242-250. Inzwischen hat sich jedoch gezeigt, daß es sich bei diesen Gefäßen eher um Pyxiden handelt, vgl. z.B. M. O'Dwyer Shea, *The Small Cuboid Incense-Burner of the Ancient Near East*, *Levant* 15 (1983), (76-109) 77f. (dort findet sich auf S. 105f. eine Zusammenstellung dieser Pyxiden); ders., *Small Cuboid Incense-Burners of the Near East in the First Millennium B.C.* (M.A. masch. University of London 1979; im Folgenden abgekürzt: Shea, MA), 13ff.; J.-C. Courtois u.a., *Enkomi et le Bronze Récent à Chypre* (Nicosia 1986), Pl. XXVIII:1-5.

3 O'Dwyer-Shea, *Incense Burner* (A. 2) behandelte darüber hinaus auch alle bisherigen Funde vor der Zeitenwende. Dort im Katalog angeführte, hier aber nicht diskutierte Exemplare entstammen in der Regel der hellenistischen oder römischen Zeit; einige wenige Fundstücke sind noch jünger. In hellenistischer Zeit fanden die Räucherkästchen offenbar in Palästina und den angrenzenden Ländern noch weitere Verbreitung. Zu den oben genannten Regionen kommt in dieser späten Zeit auch das Nildelta, wo ebenfalls Räucherkästchen entdeckt wurden.

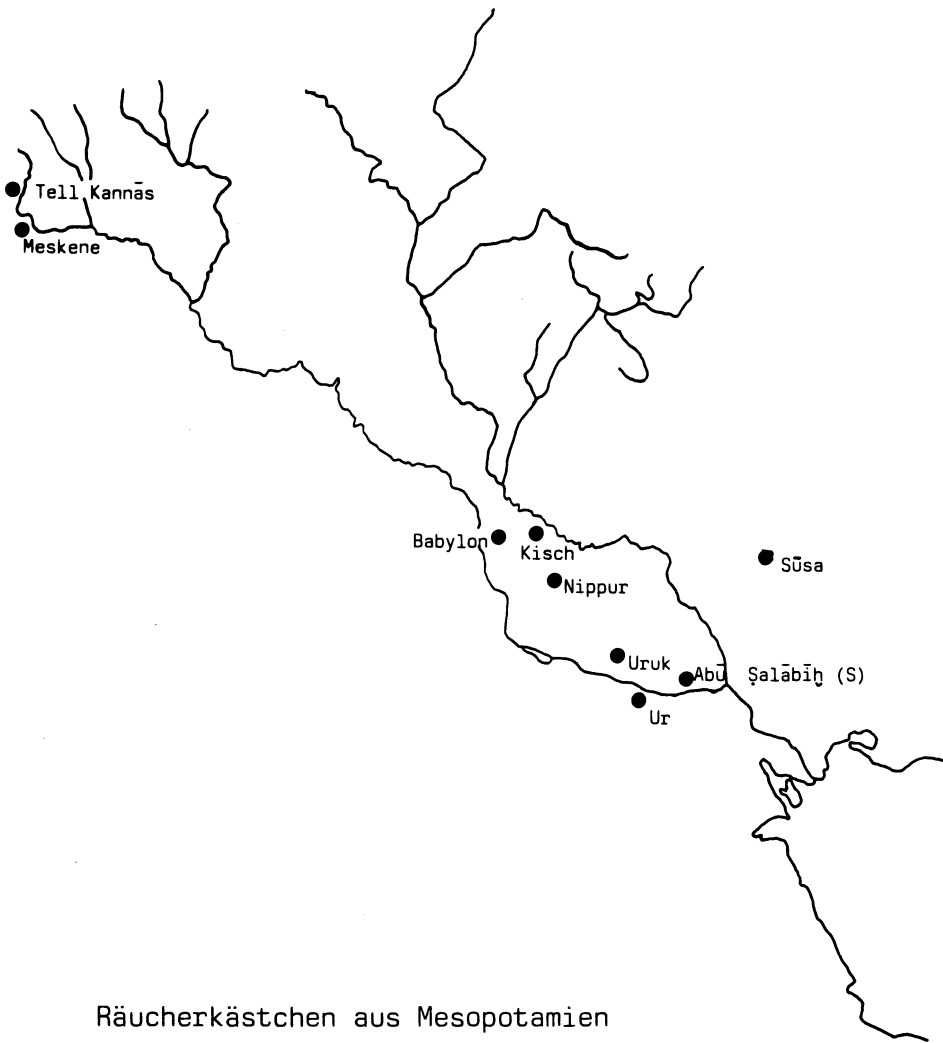
4 Inklusive der Funde aus der Türkei.

5 Ohne das Endergebnis dieser Untersuchung vorwegnehmen zu wollen, empfiehlt es sich, bei der Reihenfolge der Städte von Süden nach Norden vorzugehen.

6 Für die Nachbarländer Palästinas wird darauf verzichtet, jeweils den heutigen arabischen Namen anzugeben. Bei den meisten Orten haben sich neben den modernen Namensformen inzwischen auch die seit langem bekannten antiken Namen eingebürgert, so daß eine Verwechslung meist ausgeschlossen ist.

7 Diese Erwähnungen finden sich bei L. Ziegler, *Tonkästchen aus Uruk, Babylon und Assur*, ZA 47 (1942), 224-240.

8 Ebd. Einen kurzen Überblick über die Forschungsgeschichte bietet jetzt O'Dwyer Shea, *Incense Burner* (A. 2), 76-79 sowie ders., MA (A. 2), 3-15.



Räucherkästchen aus Mesopotamien

Häuser auf der Nordsüd-Terrasse im Südwesten von Eanna. Ein Stück ist ein Oberflächenfund aus Warka, und eins stammt aus Senkere. Danach kann man die Kästchen in ihrer Gesamtheit wohl als neubabylonisch bezeichnen. Allerdings können sie vielleicht bis in die assyrische Zeit hinaufreichen, da unter den neubabylonischen Bauten überall die der Zeit Sargons II. anzunehmen sind, wie sie ja auch in Eanna durchgehend nachgewiesen werden konnten."

In eine ähnliche Zeit weisen auch die übrigen in Uruk gefundenen Räucherkästchen. Uruk 37 wurde im Wohnschutt der Häuser des 1. Jahrtausends gefunden.¹¹ Uruk 38 wurde in einem Doppeltopfgrab derselben Zeit entdeckt,¹² während Uruk 39 zwischen neubabylonischen Doppeltopfgräbern gefunden wurde und deshalb wohl ebenfalls dieser Epoche zugewiesen werden kann.¹³ Uruk 40 stammt aus dem Oberflächenschutt und ist deshalb nicht näher datierbar.¹⁴ Uruk 41 wurde in neubabylonischen Häusern gefunden,¹⁵ Uruk 42 unter den Fundamenten der Wohnhäuser des ersten Jahrtausends,¹⁶ Uruk 43 stammt wieder aus neubabylonischen Häusern¹⁷ und Uruk 44 aus den Wohnhäusern des ersten Jahrtausends.¹⁸ Uruk 45 wurde in einem neu/spätbabylonischen Haus entdeckt.¹⁹ Durchweg aus dem Schutt neubabylonischer Häuser stammen die Funde Uruk 46²⁰ und 47-50²¹.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die aus Uruk stammenden Räucherkästchen durchweg aus Ton gefertigt sind. Sie stammen in ihrer Mehrheit aus Wohnhäusern; einige wenige wurden im Zusammenhang mit Gräbern entdeckt. Hinsichtlich der Datierung haben sich die Angaben Zieglers durch die neueren Grabungen bestätigt. Die Räucherkästchen aus Uruk stammen, soweit dies durch Grabungen bestimmt werden konnte, durchweg aus dem 1. Jahrtausend mit einem Schwerpunkt in der neubabylonischen Zeit.

In *Abū Šalābīh* Süd (östlich von *Nāširiya* gelegen) wurde bei einer Oberflächenbegehung ein unverziertes tönernes Räuchergerät gefunden. Da die Siedlungsgeschichte der Ortslage nicht völlig geklärt ist, weil an der Oberfläche kaum signifikante Keramik entdeckt wurde,²² fällt eine Datierung des Fundes schwer. Im Rahmen einer kleinen Probegrabung, bei der Bodenproben entnommen wurden, entdeckte man eine neubabylonische Siedlungsschicht, unter der noch eine weitere (Ur III-Zeit oder altbabylonisch ?) anzutreffen ist.²³ Man wird das Räucherkästchen von diesem Fundort versuchsweise in die neubabylonische Zeit zu datieren haben.

9 Ziegler, Tonkästchen (A. 7), 230f.

10 H.J. Lenzen u.a., XXI. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka. Winter 1962/63 (Berlin 1965), 10.

11 Ebd., 10.

12 Ebd., 9f.

13 H.J. Lenzen/H.J. Schmidt, in: H.J. Lenzen, XXIII. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka. Winter 1965 (Berlin 1967), 48f.

14 Ebd., 49.

15 Ebd., 49.

16 Ebd., 49.

17 Ebd., 49.

18 E. Strommenger, Gefäße aus Uruk von der neubabylonischen Zeit bis zu den Sasaniden (ADFGUW 7; Berlin 1967), 31.

19 H.J. Lenzen, XXIV. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka. Winter 1965/66 (Berlin 1968), 32.

20 R.M. Boehmer in: J. Schmidt u.a., XXVI. und XXVII. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka. 1968 und 1969 (Berlin 1972), 73f.

21 Vgl. G. Roux, Recently Discovered Ancient Sites in the hammar Lake District (Southern Iraq), *Sumer* 16 (1960), (20-31) 25f.

22 Ebd., 26.

Aus den Grabungen in Ur stammen insgesamt 18 publizierte Räucherkästchen.²³ Ur 1 wurde in dem in die neubabylonische Zeit datierenden "Y" Friedhof gefunden, Ur 2-6 entstammen perserzeitlich-achämenidischen Wohnschichten, Ur 7 stellt einen Oberflächenfund dar, Ur 8 wurde wieder in einem neubabylonischen Wohngebiet entdeckt. Ur 10 wurde in Raum 13 des *E-nun-mah* Tempels entdeckt und datiert entweder in die neubabylonische oder in die perserzeitlich-achämenidische Zeit.²⁴ Ur 11 und Ur 14 stammen aus einem perserzeitlich-achämenidischen Wohngebiet, Ur 13 dagegen aus einem neubabylonischen Wohnbereich.²⁵ Die Beschreibung, die für Ur 9 (= U. 17957) beigegeben wurde, paßt eher auf Ur 4 (= U. 17597), für das ansonsten eine Beschreibung fehlt.²⁶ Somit gibt es für Ur 9 keine nähere Beschreibung; dies gilt leider auch für Ur 12. Umstritten ist die Datierung von Ur 15. Es wurde von den Ausgräbern der Larsazeit zugeordnet, doch ergaben sich daran schon früh wegen der großen Ähnlichkeit mit den neubabylonischen und perserzeitlich-achämenidischen Funden Zweifel.²⁷ Der Herausgeber des abschließenden Grabungsberichtes ist dieser Frage noch einmal ausführlich nachgegangen und schreibt diesbezüglich: "The field card states that this incense burner was found against heavy Larsa wall running NW by SE on SW side of shrine of Nin-Gal. K.P., 'Room C. 31'. ... This room would have lain approximately under the western end of Room 63, and part of Room 75, of the Kassite Gipar-ku, in which indeed other objects of the Isin-Larsa-Babylon I period were found."²⁸ Man wird daher an der Datierung im Grabungsbericht festzuhalten haben. Diese für Ur auffällig frühe Ansetzung wird durch zwei weitere von Shea publizierte Räucherkästchen gestützt, die ebenfalls von diesem Fundort stammen und offensichtlich auf Grund des Grabungskontextes ebenfalls in die Larsazeit datiert werden (Ur 17 und 18).²⁹ Unsicher ist auch die Datierung von Ur 16. Dieses Exemplar wird im Grabungsbericht mit folgenden Worten beschrieben³⁰: "Incense-burners of this sort were very common at Diqdiddah (Pl. 93n) and some of them may well belong to the Larsa period; but the dated examples from Ur are with one exception later, going on in fact into the last Babylonian period."³¹ Möglicherweise ist daher Ur 16 der neubabylonischen Zeit zuzurechnen; bei Ur 17 und 18 könnte es sich demnach um zwei der nicht sicher datierten Larsa-zeitlichen Funde handeln.³²

Es bleibt festzuhalten, daß mit großer Wahrscheinlichkeit bereits im ersten Viertel des 2. Jahrtausends Räucherkästchen in Ur verbreitet waren. Besonders beliebt waren diese Geräte aber erst in der vorhellenistischen Zeit des 1. Jahrtausends. Wieder stammt die Mehrzahl der Funde aus Wohngebäuden; daneben sind aber auch vereinzelte Funde aus einem Friedhof und einem Tempelbereich belegt.

²³ L. Woolley/M. Mallowan, *Ur Excavations. Volume IX. The Neo-Babylonian and Persian Periods* (London 1962), 103 erwähnt, daß noch weitaus mehr Exemplare gefunden wurden: "The number found was far greater, but most were fragmentary and not worth reproduction".

²⁴ Im Grabungsbericht findet sich leider kein Hinweis, aus welcher der beiden Bauphasen des Tempels der Fund stammt.

²⁵ Diese Angaben wurden aus dem Katalog bei Woolley/Mallowan, *Ur IX* (A. 23), 105-131. Die einzelnen Datierungen sind dort leicht unter der entsprechenden Inventarisierungsnummer (vgl. hierzu den Katalog im Anhang) zu entnehmen.

²⁶ Vgl. hierzu auch die Korrektur bei L. Woolley/M. Mallowan, *Ur Excavations. Volume VII. The Old Babylonian Period* (London 1976), 186 A. 2: "for 'U. 17597' read 'U. 17957', and delete 'U. 17957'; the correct number of the latter cannot be traced."

²⁷ Vgl. etwa Strommenger, *Gefäße* (A. 18), 31.

²⁸ Woolley/Mallowan, *Ur VII* (A. 26), 186 A. 1. Die Bemerkungen von Shea, daß das Fundstück "up against a Larsa wall" gefunden wurde und nicht unter ihr, verliert angesichts der Fundkarte an Bedeutung (vgl. Shea, *Incense Burner* [A. 2], 82). Es handelt sich bei ihm wohl eher um ein "apologisches" Interesse, die Räucherkästchen durchweg ins 1. Jahrtausend v.Chr. datieren zu wollen; vgl. hierzu die Kritik bei A.R. Millard, *The Small Cuboid Incense Burner: A Note on their Age*, *Levant* 16 (1984), (172f.) 172.

²⁹ Vgl. Shea, *Incense Burner* (A. 2), 82 A. 9 mit fig. 3 a,b; Shea bestreitet allerdings auch hier die frühe Datierung aus typologischen Gründen.

³⁰ Es handelt sich um den Fund Pl. 93n.

³¹ Woolley/Mallowan, *Ur VII* (A. 26), 186.

³² Ur 18 wird allerdings von A. Salomon, *Die Hausgeräte der alten Mesopotamier nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (AASF B 139; Helsinki 1965), Pl. LIII:2 als Schminkbehälter bezeichnet.

In Nippur wurden bislang 15 Räucherkästchen gefunden. Bereits 1930 wurden die damals bekannten 9 Exemplare von Legrain veröffentlicht; allerdings finden sich in dieser Publikation keinerlei Angaben über das Alter und die Herkunft der Stücke.³³ Bei den neuerlichen Grabungen kamen nun aber auch einige stratifizierte und daher datierbare Exemplare ans Tageslicht. Nippur 10 wurde in einem Wohnhaus der Kassitenzeit gefunden.³⁴ Etwas jünger, aber ebenfalls noch der Kassitenzeit zuzurechnen ist Nippur 11.³⁵ Nippur 12 wurde im Oberflächenschutz gefunden und ist daher nicht datierbar. Nippur 13 stammt aus Schicht TA II, die in die neubabylonische und perserzeitlich-achämenidische Periode datiert.³⁶ Nippur 14 wurde in einem Tempel der Schicht WA III gefunden; diese datiert in die neubabylonische Zeit.³⁷ Aus einem unstratifizierten Zusammenhang stammt Nippur 15³⁸, während Nippur 16 wegen seiner Zugehörigkeit zu Schicht SE III 1 der neubabylonischen Zeit zugerechnet werden kann.³⁹

Alle Fundstücke aus Nippur sind aus Ton gefertigt. Soweit der Fundort bekannt ist, stammen sie in der Regel aus den Wohnbereichen; in einem Fall wurde ein Räucherkästchen in einem neubabylonischen Tempel gefunden. Die stratigraphisch einordbaren Stücke können entweder der Kassitenzeit (ca. 1530-1150) oder aber dem ersten Jahrtausend (neubabylonisch bzw. perserzeitlich-achämenidisch) zugewiesen werden.

Die in Kisch gefundenen Räucherkästchen sind bislang nicht ausreichend publiziert. Shea, der die Bearbeitung der fünf Belegstücke übernommen hat, datiert sie vorläufig in das 6.-3. Jh. v.Chr. Sie stammen wahrscheinlich aus den oberen Schichten dieses Siedlungsplatzes.⁴⁰ Ohne nähere Kenntnisse über die stratigraphische Einordnung der Funde muß von diesem Datierungsvorschlag Sheas, der zudem auch noch mit Fragezeichen versehen ist, ausgegangen werden.

Von den Räucherkästchen aus Babylon wurden bislang insgesamt 15 Exemplare veröffentlicht; darüber hinaus entdeckte man bei den Ausgrabungen mindestens 11 weitere Belegstücke.⁴¹ Leider finden sich in den Publikationen nur wenige Angaben über diese Funde. Lediglich O. Reuther, der Babylon 1 veröffentlicht hat, führt gesicherte Informationen an. Er schreibt hierzu: "Eine Besonderheit der Töpferei sind anscheinend vierbeinige Kästchen aus einem schwachgebrannten, fein geschlemm-

33 L. Legrain, *Terra-Cottas from Nippur* (PBS XVI; Philadelphia 1930), 36 Nr. 359-367.

34 Zur Datierung und Beschreibung der Schicht VII/1 vgl. D.E. McCown/R.C. Haines, *Nippur I. Temple of Enlil, Scribal Quarter and Soundings. Excavations of the Joint Expedition to Nippur of The University Museum of Philadelphia and The Oriental Institute of the University of Chicago* (OIP LXXVIII; Chicago 1967), 68f.

35 Es stammt aus Schicht VI; vgl. dazu McCown/Haines, *Nippur I* (A. 34), 69.

36 Vgl. ebd., 71.

37 M. Gibson, *Excavations at Nippur. Eleventh Season* (OIC 22; Chicago/London 1975), 11f.

38 Ebd., 116. Dieses Fundstück kann u.U. auf Grund eines auf ihm abgebildeten Details näher datiert werden. Auf einer Seitenfläche ist rechts oben ein aus sieben Miniaturtassen zusammengesetztes Kultgefäß abgebildet, wie es typisch für die Mittelbronzezeit II und die Spätbronzezeit ist; vgl. A. Mazur, *Excavations at Tell Qasile. Part One. The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects* (Qedem 12; Jerusalem 1980), 117 (mit levantischen Belegen); A. Kempinski, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 v.Chr.)*, (ÄAT 4; Wiesbaden 1983), 102. Tf. 5:S73. Der Gefäßtyp stammt wahrscheinlich aus dem ägäischen Kulturkreis und erreichte über die Küstenstädte (Nahāriyā !) das palästinische Festland; vgl. ein ähnliches um 2000 v.Chr. datiertes Exemplar aus Melos bei H.-G. Buchholz/V. Karageorghis, *Altägäis und Altkypros* (Tübingen 1971), 90 mit Abb. 1122b. Sollte die Identifizierung der Zeichnung auf Nippur 15 mit einem solchen Kompositgefäß zutreffen, so wäre dieses Räucherkästchen zu den ältesten Belegen dieser Ortslage zu rechnen.

39 McCown u.a., *Nippur II: The North Temple and Sounding E. Excavations of the Joint Expedition to Nippur of The American Schools of Oriental Research and The Oriental Institute of the University of Chicago* (OIP XCVII; Chicago 1978), 39.

40 Vgl. Shea, *Incense-Burner* (A. 2), 83 sowie 81 mit A. 6.

41 Vgl. Ziegler, *Tonkästchen* (A. 7), 231. Von dem Fundstück B 45946 bringt sie keine Abbildung; daher wurde im Katalog ebenfalls darauf verzichtet. Weitere 10 bislang unpublizierte Exemplare sollen sich nach ihren Angaben im Museum in Bagdad befinden.

ten Ton, im Bruch schwärzlich, außen lederfarben. Wir haben die wenigen Stücke dieser Art auf dem Merkes nur in der mittelbabylonisch-assyrischen Schicht gefunden.⁴² Einige der Funde können somit mit großer Sicherheit dem letzten Viertel des 2. Jahrtausends zugeschrieben werden. L. Ziegler ergänzt, daß es auch Fundstücke aus Babylon gibt, die in die neubabylonische Zeit angesetzt werden müssen und im *Qasr* und im Esagila-Gebiet gefunden wurden.⁴³ Wieso Shea die Funde aus Babylon auf die neubabylonische Zeit beschränken will, muß offen bleiben.⁴⁴ Somit kann für die Funde aus Babylon von einer zeitlichen Ansetzung in das letzte Viertel des 2. Jahrtausends und in die neubabylonische Zeit ausgegangen werden. Alle Fundstücke dieser Ortslage sind aus Ton gefertigt.

In Susa wurden in den neubabylonischen Schichten mehrere Räucherkästchen gefunden, von denen allerdings nur ein Exemplar veröffentlicht ist.⁴⁵ Dieser Fund unterscheidet sich von den mesopotamischen Stücken auffällig. Die Zentralfelder zeigen mit einer stilisierten Blüte und zwei nach unten hängenden Zweigen eine deutliche Abkehr von den fast durchgehend geometrisch gestalteten Verzierungen der mesopotamischen Fundstücke⁴⁶; die Randleisten machen jedoch deutlich, daß das Fundstück aus Susa von den entsprechenden Exemplaren im Zweistromland abhängig ist. Zudem ist auch die äußere Gestaltung den Vorlagen sehr ähnlich. Weitere Funde dieser Art sind bislang im iranischen Gebiet nicht belegt.

Eine interessante Fundsituation ergibt sich bei den insgesamt 15 Räucherkästchen, die in meist fragmentarischem Zustand in *Meskene* gefunden wurden.⁴⁷ Sie stammen fast durchweg aus den Füllschichten dieser im 14. Jh. wiederaufgebauten Stadt und müssen somit älter sein. Bei den Grabungen an dieser Fundstätte konnte jedoch bisher die Vorgängersiedlung, die zudem auch durch weitaus ältere literarische Quellen belegt ist⁴⁸, nicht ausfindig gemacht werden. Während die Ausgräber der Meinung sind, daß die Vorgängersiedlung in der näheren Umgebung zu suchen sei, bislang aber durch Oberflächenforschungen noch nicht entdeckt wurde, erscheint es auch durchaus möglich, daß bei der Neugründung im 14. Jh. alle bestehenden Bauten geschleift und die dabei entstandene Schuttmasse zur Planierung der Oberfläche verwendet wurde. Selbst wenn man diese These ablehnt, wird man doch davon ausgehen haben, daß die Räucherkästchen älter als das 14. Jh. v.Chr. sind und aus dem Füllschutt einer Vorgängersiedlung stammen. Bislang wurden von den insgesamt 15 Räucherkästchen erst drei mit Abbildung publiziert.⁴⁹ Neben einem bereits hinsichtlich seiner Form bekannten Typ (*Meskene* 1) bilden die beiden anderen Exemplare eine Besonderheit. Auf *Meskene* 2 ist eine Ritzzeichnung erhalten, die eine sitzende Person mit Trinkbecher und vor ihr stehend eine weitere Person mit einem Speer (?) in der linken Hand und einer erhobenen rechten Hand abbildet. *Meskene* 3 ist ein Eckfragment, das in der Form eines Tierkopfes gestaltet ist.

42 O. Reuther, Die Innenstadt von Babylon (Merkas), (WVDOG 47; Leipzig 1926 = Osnabrück 1968), 23.

43 Ziegler, Tonkästchen (A. 7), 231.

44 Shea, Incense Burner (A. 2), 81.

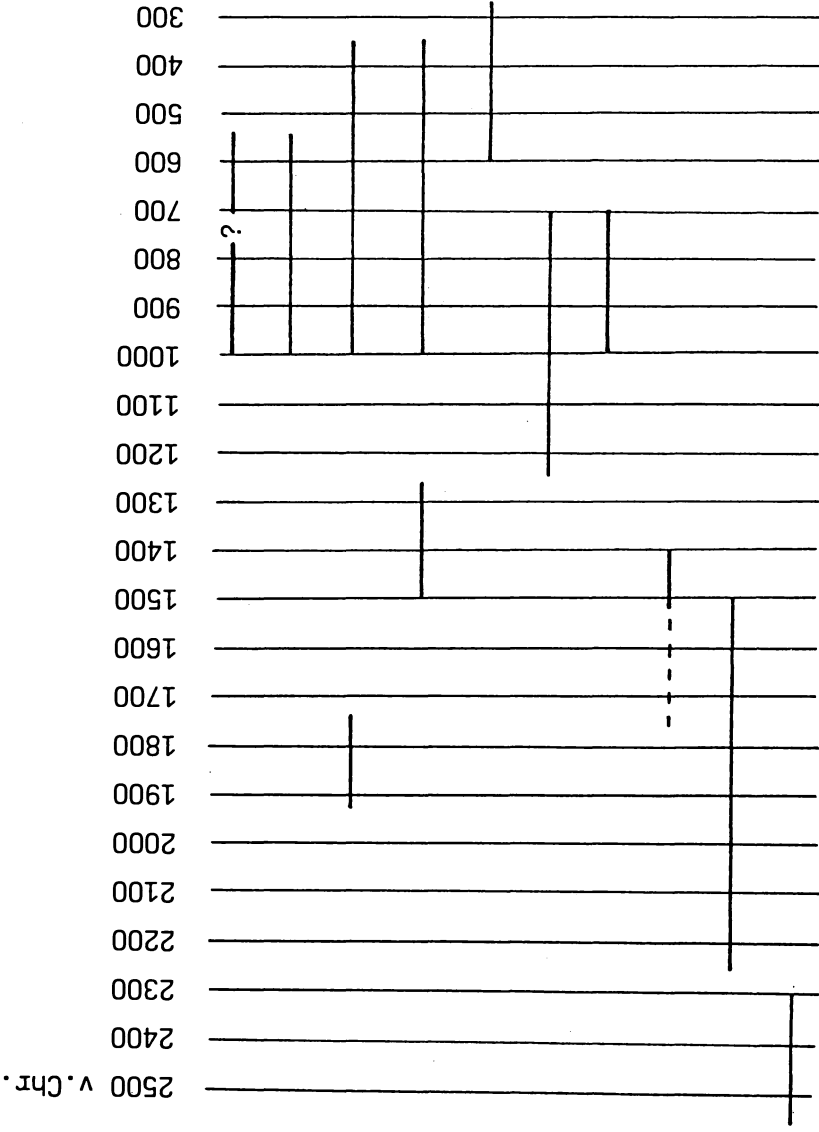
45 R. de Mecquenem/G. Contenau, Mémoires de la Mission Archéologique en Iran. Tome XXIX. Mission de Susiane (Paris 1943), 43.

46 Strommenger, Gefäße (A. 18), 31 macht darauf aufmerksam, daß in Uruk lediglich ein (allerdings bislang unveröffentlichtes) Räucherkästchen mit figürlichen Ritzzeichnungen gefunden wurde (W 19869); es bildet einen Vogel ab. Eine Datierung für diesen Fund wird nicht genannt.

47 Vgl. D. Beyer, A l'occasion d'une Exposition. Meskene - Emar. Dix ans de travaux 1972-1982 (Editions Recherche sur les Civilisations; Paris 1982), 95-97.

48 Einen kurzen zusammenfassenden Überblick über die Stadtgeschichte bietet z.B. J. Margueron, Emar. Ville Nouvelle du XIV^e S. av. J.C., Le Monde de la Bible 20 (1981), 30.

49 Ein weiteres vollständiges Räucherkästchen sowie Fragmente von zwei weiteren sind im Louvre ausgestellt. Das vollständige Kästchen ist mit sich kreuzenden Einritzungen und leichten Schraffuren verziert. Es ähnelt damit in etwa Uruk 23 oder Ur 16. Ganz ähnlich ist das eine Eckfragment eines weiteren Räucherkästchens gestaltet, während das andere im Bereich der Kanten aufgesetzte Tonkügelchen aufweist.



Einige, bisher leider ohne Abbildung publizierte Räucherkästchen sind in dem nur wenige Kilometer nördlich von *Meskene* gelegenen *Tell Kannās* gefunden wurden.⁵⁰ In der Beschreibung dieser "Braséros ou encensoirs" heißt es unter anderem: "C'est par ces appellations qu'on désigne généralement de petites caissettes quadrangulaires dont la hauteur et la largeur varient entre 7 cm et 12 cm et qui reposent sur quatre pieds assez trapus. Elles sont façonnées à la main. Les parois, décorées à l'extérieur de motifs géométriques incisés, sont parfois percées de petites ouvertures triangulaires. A l'intérieur subsistent très souvent des traces de fumée qui permettent de supposer qu'on y brûlait soit de l'encens où plus prosaïquement tout espèce de combustible. Ces objets bien attestés au I^{er} millénaire, surtout à l'époque neo-babylonienne, n'apparaissent que très sporadiquement aux époques antérieures. ... Au Tell Kannas, les fragments les plus anciens sont associés au grand bâtiment de la fin du III^e millénaire et les plus nombreux datent des différentes réoccupations du site après l'abandon du grand bâtiment. Les braséros du Tell Kannas attestent ainsi de leur utilisation non seulement à la fin du III^e millénaire très également pendant la première moitié du II^e,⁵¹ Die Funde aus dem Bereich des *Tabqa*-Staudammes belegen somit, daß⁵² in dieser Gegend die Räucherkästchen bereits im späten 3. sowie im 2. Jahrtausend verbreitet waren.

In diesem Zusammenhang muß noch auf einen weiteren Fundort eingegangen werden, der allerdings außerhalb Mesopotamiens liegt. In *Demirçihüyük* in der nordwestlichen Türkei wurden bei den dortigen Grabungen insgesamt 5 "kleine Tonkästchen auf kurzen Füßen" gefunden, die von ihrer Machart⁵³ (Ton!) und ihrer Verzierung her mit den mesopotamischen Exemplaren verglichen werden können. Die Funde werden in die Frühbronzezeit (vor 2300) datiert. Sie sind meist zu fragmentarisch, als daß man durch noch erhalten gebliebene Brandspuren die Funktion der Geräte genau bestimmen könnte. Der Sachverhalt, daß die ältesten mesopotamischen Funde im Norden des Zweistromlandes anzutreffen sind, legt die Vermutung nahe, auch in diesen Fundstücken Räucherkästchen und nicht, wie es Shea vorschlägt⁵⁴, Pyxiden zu sehen.

Überblickt man nun die einzelnen Belegstücke, so fällt auf, daß an allerdings nur einem Fundort in Nordwestanatolien bereits im 3. Jahrtausend Räucherkästchen belegt sind (vgl. die Tabelle S. 68). Gegen Ende des 3. Jahrtausends fanden sie dann in Nordmesopotamien Verbreitung und gelangten in der Folgezeit langsam weiter nach Süden. Die eigentliche Blüte dieses Typs kam jedoch erst im 1. Jahrtausend (neubabylonische und achämenidisch-persische Zeit) auf. Für diese Zeit, die einzig, wie noch zu zeigen sein wird, für die palästinischen Funde von Belang ist, läßt sich eine geographische Konzentration auf das babylonische Gebiet feststellen (vgl. die Karte S. 63). Über die Jahrtausende hinweg lassen sich zwei Konstanten feststellen. Zum einen wurden die Räucherkästchen durchweg aus Ton gefertigt, zum zweiten stammen sie weitgehend aus Privathäusern. Nur wenige Ausnahmen wurden in Friedhöfen und in Tempelbereichen entdeckt. Man wird daher davon auszugehen haben, daß diese Räuchergeräte in erster Linie für die private Frömmigkeit verwendet wurden. Die Verwendung in Tempeln oder bei Bestattungen dürften davon abgeleitet sein.

⁵⁰ Vorläufig liegt nur eine Beschreibung ohne Abbildung in dem Ausstellungskatalog "Lorsque la royauté descendit du ciel ...". Les fouilles belges du Tell Kannas sur l'Euphrate en Syrie (Morlanwetz 1983), 123f. vor.

⁵¹ Ebd., 123.

⁵² Hierauf hat bereits Millard, *Incense-Burners* (A. 28), 172f. aufmerksam gemacht.

⁵³ K. Bittel/H. Otto, *Dimirci-Hüyük*. Eine vorgeschichtliche Siedlung an der phrygisch-bithynischen Grenze. Bericht über die Ergebnisse der Grabung von 1937 (Berlin 1939), 24. Bei den neueren von Korfmann an diesem Siedlungshügel durchgeführten Grabungen ist bislang noch kein Räucherkästchen veröffentlicht worden.

⁵⁴ Shea, *Incense-Burner* (A. 2), 106.

Schon 1930 hat Legrain (allerdings ohne nähere Begründung) vorgeschlagen, die Räucherkästchen mit dem akkadischen Begriff *niknakku* zu identifizieren.⁵⁵ W. von Soden wies darauf hin, daß dieses Wort häufig für häusliche Kulte gebraucht wurde.⁵⁶ Da die bislang belegten archäologischen Funde durchweg aus Ton gefertigt sind, ein *niknakku* jedoch auch aus Metall hergestellt sein kann,⁵⁷ scheint dieser Begriff jedoch eher ein genereller Terminus für alle Räuchergeräte zu sein. Es ist schwer vorstellbar, daß die typologisch einfachen Räucherkästchen auch aus Edelmetall hergestellt worden sein konnten. Die genaue Bezeichnung der Räucherkästchen muß somit noch offen bleiben. Man könnte sie vielleicht mit dem akkadischen *libittu* identifizieren.⁵⁸

Die Räucherkästchen von der arabischen Halbinsel

Auf der arabischen Halbinsel wurden zwar größere Mengen an Räucherkästchen entdeckt, doch stammen davon nur auffallend wenige aus vorhellenistischer Zeit.⁵⁹ Lediglich 8 Fundstücke können hier behandelt werden.⁶⁰ Die Karte auf S. 71 zeigt die Herkunft dieser Exemplare, soweit sie bekannt ist. Zwei dieser

55 Legrain, Terra-Cottas (A. 33), 36.

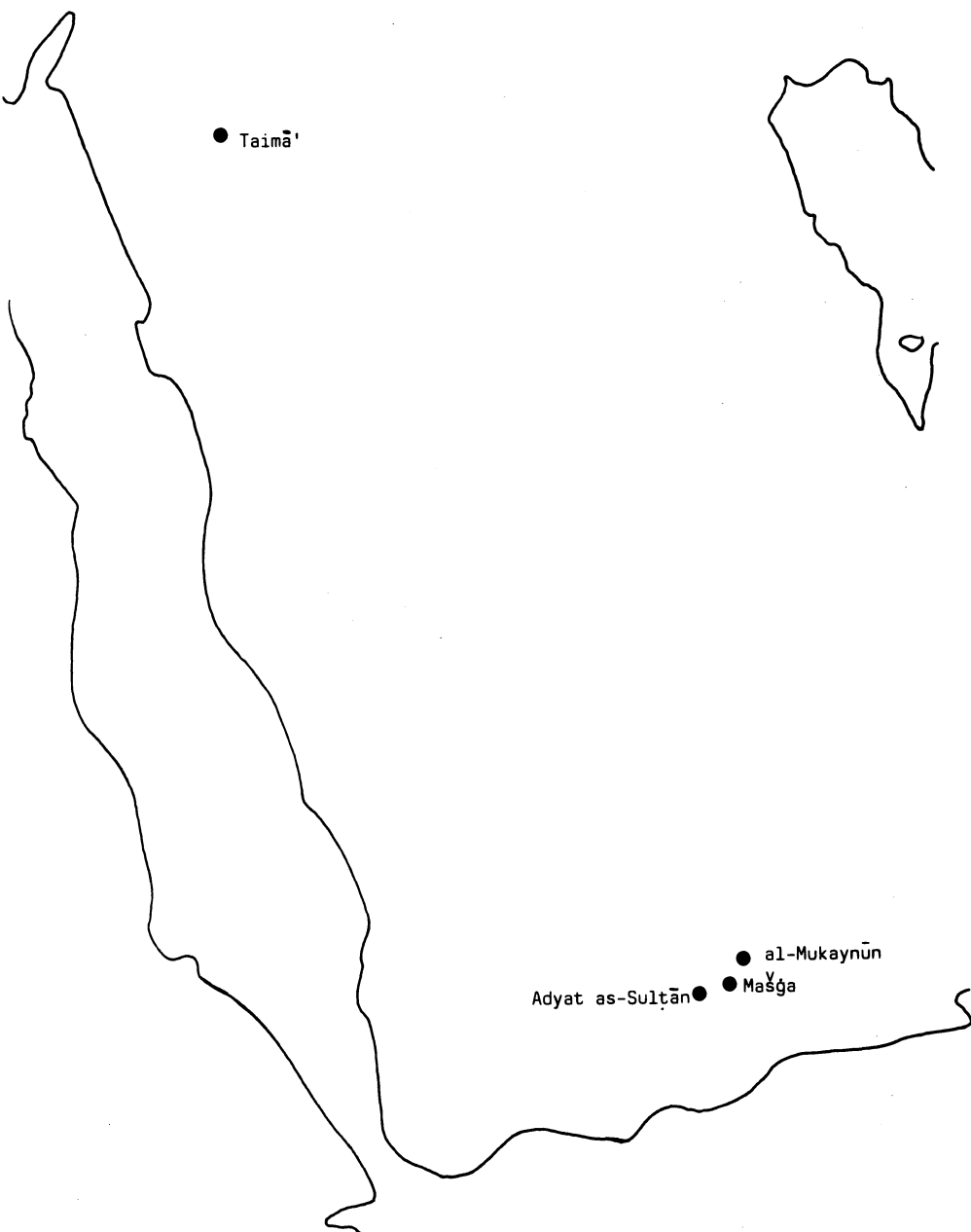
56 Gemäß einer mündlichen Mitteilung, festgehalten bei Ziegler, Tonkästchen (A. 7), 239f.

57 Vgl. die Belege bei CAD 11/II, 216f. und AHW II, 787.

58 Vgl. dazu bereits die Überlegungen von D. Conrad, Zu Jes 65^{3b}, ZAW 80 (1968), (232-234) 233, der allerdings dann doch die Identifikation mit *niknakku* bevorzugt.

59 Diese Funde wurden weitgehend vollständig von Shea gesammelt; vgl. ders., Incense-Burner (A. 2), 103-105 sowie ders., MA (A. 2), 28f. 42-50 (in dieser älteren Fassung finden sich einige Exemplare, die in der gedruckten Version - mit guten Gründen - nicht mehr aufgeführt werden). Darüber hinaus sind mir noch folgende Publikationen von Räucherkästchen aus späteren Zeiten bekannt: J.-F. Salles, Failaka. Fouilles francaises 1983 (Traveau de la Maison de l'Orient No. 9; Paris 1984), fig. 64 (hellenistisch); Y. Calvet u.a., French Excavations at Failaka, 1984, Proceedings of the Seminar for Arabian Studies 15 (1985), (11-26) Fig. 7:11; A.R. al-Ansary, Qaryat al-Fau. A Portrait of Pre-Islamic Civilisation in Saudi-Arabia (London/New York 1981), Pl. 72.145 (frühestens 2. Jh. v.Chr.). In unserem Katalog werden nur die vorhellenistischen Funde aufgeführt. Die Räucherkästchen aus *Timna*^c werden dort nicht genannt, da ihre Datierung bislang völlig offen ist. Einige weitere bei Shea erwähnte Exemplare können unberücksichtigt bleiben, da keinerlei Datierung und Abbildung beigegeben ist. Für die Datierung einiger beschrifteter Belegstücke bin ich Prof. Dr. W.W. Müller (Marburg) zu Dank verpflichtet, der mir brieflich mitteilte, wie in etwa auf Grund der von J. Pirenne, Corpus des Inscriptions et Antiquités sud-arabes, Tome I. Section 1 (Louvain 1977), 275-292 verwendeten epigraphischen Kriterien die dort nicht behandelten Stücke zeitlich eingeordnet werden müssen. Er schreibt hierzu: "Legt man diese Kriterien auf den von ihr nicht behandelten Räucheraltären mit Namen von Aromata zugrunde, so könnte man etwa RES 4681 in das 4. Jh. v.Chr. datieren, CIH 685, 686, 687 und Ja 384, 385 in das 3. Jh., CIH 689 und Ra 101 in das 3.-2. Jh. und TC 536 in das 2. Jh. Das sind freilich nur ungefähre relative zeitliche Ansätze, und ich will damit nicht sagen, daß man die Räucheraltäre mit den Namen nicht um etwa ein halbes oder ganzes Jahrhundert früher ansetzen könnte". Trotz der angesprochenen Ungenauigkeiten bei der Datierung wurden seine Vorschläge für diese Arbeit übernommen. Selbst wenn man alle Funde um ein Jahrhundert früher datiert, ändert sich das Gesamtbild kaum.

60 Neben den Räucherkästchen gab es wahrscheinlich noch andere Räuchergeräte in Arabien; vgl. R.D. Barnett, Lachish, Ashkelon and the Camel: A Discussion of its Use in Southern Palestine, in: J.N. Tubb (Hrsg.), Palestine in the Bronze and Iron Ages. Papers in Honour of Olga Tufnell (London 1985), (15-30) 18 mit fig. 6, der auf ein kamelförmiges Räuchergerät aufmerksam macht, das in *Haḍramaut* gefunden wurde und aus dem 8./7. Jh. v.Chr. stammen soll.



Räucherkästchen aus Arabien

insgesamt 8 Exemplare tragen Inschriften; diese sollen zuerst behandelt werden.⁶¹

Das Fundstück YM 467 befindet sich heute im Museum in San^cʿ. Es wurde zuletzt von J. Pirenne ausführlich besprochen.⁶² Das aus Kalkstein gefertigte Exemplar ist 8,0 x 8,7 cm groß und 9,0 cm hoch; die Vertiefung auf der Oberfläche mißt 2,5 cm. Pirenne datierte es in das 4.-3. Jh. v.Chr. Am unteren und oberen Rand befindet sich jeweils eine Reihe von ausgearbeiteten auf der Spitze stehenden Dreiecken. Der Raum zwischen den Füßen weist eine zusätzliche Durchbohrung auf, die allerdings an zwei Seiten sekundär zerstört ist. Die Inschrift lautet:

LBNY QST SLHT RND

Die Bedeutung von LBNY ist noch umstritten; einige verstehen darunter Storax, andere Weihrauch.⁶³ Pirenne erwägt, ob LBNY nicht ein Oberbegriff für Aromata sein könne.⁶⁴ QST wird mit Costus, einem im Altertum weit verbreiteten Parfüm- und Räuchermittel wiedergegeben.⁶⁵ Für SLHT gibt Pirenne keine Übersetzung an, während Beeston u.a.⁶⁶ an Cassia, eine Art Zimt, denken.⁶⁷ Die genaue Bedeutung von RND ist bislang noch nicht geklärt.

Ähnlich sind die Beschriftungen auf einem weiteren Fundstück, daß von W.W. Müller ebenfalls in das 4. Jh. datiert wird (RES 4681).⁶⁸ Es ist 9 x 9 cm groß und 6 cm hoch; die Vertiefung im Inneren beträgt 2 cm. Die Außenwände sind abgesehen von den Inschriften unverziert. Diese lauten:

RND LDN DRW HDK

Zu RND vgl. oben. LDN kann mit dem Aromatum Ladanum wiedergegeben werden.⁶⁹ DRW und HDK meinen jeweils eine bislang nicht näher zu bestimmende Aromataart.⁷⁰

Von keinem der beiden beschrifteten Räucherkästchen ist die genaue Herkunft bekannt. Neben diesen Funden gibt es noch 6 weitere anepigraphische Räucherkästchen, die sämtlich bei Oberflächenbegehungen gefunden wurden und deshalb nicht zweifelsfrei datiert werden können. Einige Anhaltspunkte lassen es jedoch gut möglich erscheinen, diese Fundstücke in vorhellenistische Zeiten zu datieren.

Fünf der sechs Belegstücke stammen aus einem relativ begrenzten Raum im heutigen Jemen (vgl. Karte S. 71). Sie wurden alle von G.L. Harding bei einem Survey entdeckt. *Mašga* 1 ist ein Eckfragment aus Kalkstein, das nach dem allerdings schlecht publizierten Photo der Veröffentlichung mit zahlreichen senkrechten und vier waagrechten Ritzungen verziert ist. Der Ort ist seit dem 8. Jh. v.Chr.

61 Zwei weitere Exemplare müssen möglicherweise hier noch angefügt werden. Sie wurden von A. Jamme veröffentlicht, vgl. A. Jamme, Deux autels à encens de l'Université de Harvard, BiOr 10 (1953), 94f. und von ihm in das 7.-6. Jh. v.Chr. bzw. in das 5. Jh. v.Chr. datiert. Das erste Räucherkästchen trägt als Inschrift nur HDK, das zweite ist auf allen vier Seiten mit den Aromatanamen RND, DRW, HDK und LDN beschriftet. Zu den Bedeutungen der Inschriften vgl. die Behandlung im Textteil, insbesondere zu RES 4681.

62 Pirenne, Corpus (A. 59), 275-278.

63 Vgl. ebd., 275f. sowie A.F.L. Beeston u.a., Sabaic Dictionary (English-French-Arabic)/Dictionnaire sabéen (Anglais-Français-Arabe), (Publication of the University of Sanaa, YAR; Louvain/Beirut 1982), 81.

64 Pirenne, Corpus (A. 59), 276.

65 Pirenne, Corpus (A. 59), 276; Beeston u.a., Dictionary (A. 63), 108. Zu diesem Aromatum vgl. I. Löw, Die Flora der Juden I. Erste Hälfte. Kryptogamae. Acanthaceae - Compositae (Wien/Leipzig 1926), 391-393.

66 Beeston u.a., Dictionary (A. 63), 126.

67 Vgl. Beeston u.a., Dictionary (A. 63), 117; Pirenne, Corpus (A. 59), 278.

68 Vgl. A. 59. Das Räucherkästchen wurde erstmals von E. Mittwoch/H. Schlobies, Altsüdarabische Inschriften im Hamburgischen Museum für Völkerkunde (Fortsetzung), Or. 6 (1937), (83-100) 99 publiziert.

69 Beeston u.a., Dictionary (A. 63), 81.

70 Ebd., 42.65.

besiedelt.⁷¹ Shea datiert den Fund mit aller Vorsicht in das 5. Jh.⁷² Vergleichbar scheint die Verzierung bei dem allerdings nur in einer schlechten Photographie publizierten Fund aus *Adyat as-Sultān* zu sein. Er wird - wieder mit einem großen Unsicherheitsfaktor belastet - von Shea ebenfalls in das 5. Jh. datiert.⁷³ Ähnlich ist auch die Verzierung auf den Fundstücken *al-Makaynūn* 1 und 2. Shea schlägt hierfür eine zeitliche Ansetzung in das 6. oder 5. Jh. vor.⁷⁴ Ein weiterer Fund von diesem Ort ist - soweit dies auf dem Photo erkennbar ist - unverziert und wesentlich höher. Ob es der selben Zeit zuzurechnen ist, muß gänzlich offen bleiben.

Diese unbeschrifteten südarabischen Funde stellen eine von Mesopotamien in der Gestaltung des Gefäßes offenbar weitgehend unabhängige Form dar. Statt des für das Zweistromland typischen Tons wurde in Südarabien Kalkstein verwendet. Auch hinsichtlich der Dekorationen lassen sich keine typologischen Parallelen nachweisen. Die Form der Gefäße und ihre offensichtliche Verwendung für Räucheropfer läßt jedoch den Schluß zu, daß die arabischen Typen eigenständige Ausgestaltungen der mesopotamischen Vorläufer sind. Die südarabischen Beispiele würden demnach die festgestellte Verbreitung der Räuchergeräte von Nordmesopotamien/Anatolien nach Südmesopotamien gut vervollständigen.

Aus einem völlig anderen geographischen Zusammenhang stammt das Fundstück *Taimā* 1. Es ist 8 x 8 cm groß und 5 cm hoch. Nach Ansicht von Rashid, der den Fund publizierte, stammt es aus neubabylonischer Zeit.⁷⁵ Dieses Exemplar weist auch hinsichtlich der Gestaltung enge Parallelen zu den mesopotamischen Funden auf.

Die Aussagekraft der Funde von der arabischen Halbinsel leidet darunter, daß kein einziges vorhellenistisches Exemplar bei Ausgrabungen gefunden wurde und daher keinem bestimmten "Sitz im Leben" (Tempel- bzw. Hauskult) zugeordnet werden kann. Auch ist die Datierung zumindest der anepigraphischen Stücke reichlich unsicher. Trotzdem lassen sich einige Beobachtungen machen. Im jemenitischen Gebiet stellen die Räucherkästchen mit den senkrechten Ritzungen eine eigenständige Entwicklung dar, die möglicherweise ins 5. oder 6. Jh. anzusetzen ist. Wahrscheinlich gehen sie auf babylonischen Einfluß zurück. Eine eigene Entwicklung stellen die beschrifteten Räucherkästchen dar, die etwa 100 Jahre (wenn man obige Datierung der anepigraphischen Fundstücke zugrunde legt) nach den unbeschrifteten aufkamen. Stärker als im jemenitischen Gebiet zeigt sich der babylonische Einfluß bei dem Fundstück aus *Taimā*. Im Gegensatz zu den mesopotamischen Exemplaren ist jedoch auch dieses, ebenso wie die jemenitischen Stücke, aus Kalkstein gefertigt. Somit wurden lediglich Form und Verzierung tradiert, jedoch nicht das Material der Kästchen. Man wird daher in den Fundstücken von der arabischen Halbinsel lokal hergestellte Stücke sehen

⁷¹ Vgl. etwa B. Doe, Südarabien. Antike Reiche am Indischen Ozean (Bergisch-Gladbach 1970), 244.

⁷² Shea, Incense-Burner (A. 2), 89.91.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ S.A. Rashid, Einige Denkmäler aus Tema und der babylonische Einfluß, BaghM 7 (1974), (155-165) 165.

müssen. Wieso das Material gewechselt wurde, muß vorläufig offen bleiben. Eine allerdings bislang nicht zu beweisende Vermutung wäre, daß Kalkstein üblicherweise für Altäre verwendet wurde und deshalb auch für diese neue Fundgattung übernommen wurde. Eine interessante Fragestellung ist nun noch, wieso sich die vorhellenistischen Funde aus *Taimā'* und dem Jemen auf derart eng umgrenzte Gebiete beschränken. Für *Taimā'* hat bereits Rashid auf den zehnjährigen Aufenthalt Nabonids an diesem Ort aufmerksam gemacht.⁷⁶ Dies würde die Präsenz derartiger Kultgeräte im Norden der arabischen Halbinsel verständlich machen. Schwieriger ist eine entsprechende Erklärung für die Funde aus dem *Ḥaḍramaut* anzuführen. Möglicherweise brachten jedoch Weihrauchhändler diese Gerätetypen von ihren Handelsexpeditionen nach Mesopotamien mit.

Die Räucherkästchen aus Palästina

Die palästinischen Räucherkästchen wurden in den letzten Jahren mehrfach behandelt, insbesondere von Pritchard⁷⁷, Stern⁷⁸ und Shea⁷⁹. Hinzu kommen einige ältere Arbeiten.⁸⁰ Inzwischen hat sich durch weitere Untersuchungen das Corpus der palästinischen Räucherkästchen einerseits erweitert, andererseits aber auch geringfügig verringert.⁸¹ Im folgenden werden die vorhellenistischen Fundstücke aus Palästina noch einmal aufgelistet und hinsichtlich ihrer Datierung untersucht. Der beigegebene Katalog mit den Abbildungen soll zugleich erstmals eine umfassende Vergleichsmöglichkeit für alle bislang bekannten Funde ermöglichen.

Einen Oberflächenfund stellt *Abū Rutēmāt* 1 dar. Der Autor der Veröffentlichung ordnet ihn der persischen Zeit zu.⁸² Dies ist zwar wahrscheinlich, aber keineswegs zwingend. Die Ortslage war vom 11.-9. Jh. (Schicht III), vom 5.-4. Jh. (Schicht II) und vom 1.Jh. v.-1.Jh. n.Chr. (Schicht I) besiedelt.

1975 wurde in *Tell ʿArʿara* in einem Wohnhaus ein würfelförmiges Räucherkästchen gefunden, bei dem auf einer Seite eine Ritzzeichnung (ein gehörntes Tier?) eingraviert ist. Eine Photographie desselben Fundes aus einer anderen Position läßt auf den drei anderen Seitenflächen noch weitere Ritzzeichnungen vermuten, ohne daß diese interpretiert werden können.⁸³ Der Fund ist nach einer Publikation in das 8./7. Jh. zu datieren⁸⁴, nach einer jüngeren Veröffentlichung jedoch nur dem 7. Jh.

76 Ebd., 165. Vgl. zu diesem Aufenthalt zuletzt auch E.A. Knauf, Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr. (ADPV; Wiesbaden 1985), 74f.

77 J.B. Pritchard, An Incense Burner from Tell es-Sa'idiyeh, Jordan Valley, in: J.W. Wevers/D.B. Redford (Eds.), Studies on the Ancient Palestinian World Presented to Professor F.V. Winnett (Toronto Semitic Texts and Studies 2; Toronto 1972), 3-17.

78 E. Stern, The Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period (538-332 BCE), (Warminster 1982).

79 Shea, Incense-Burner (A. 2); vgl. auch ders., MA (A. 2).

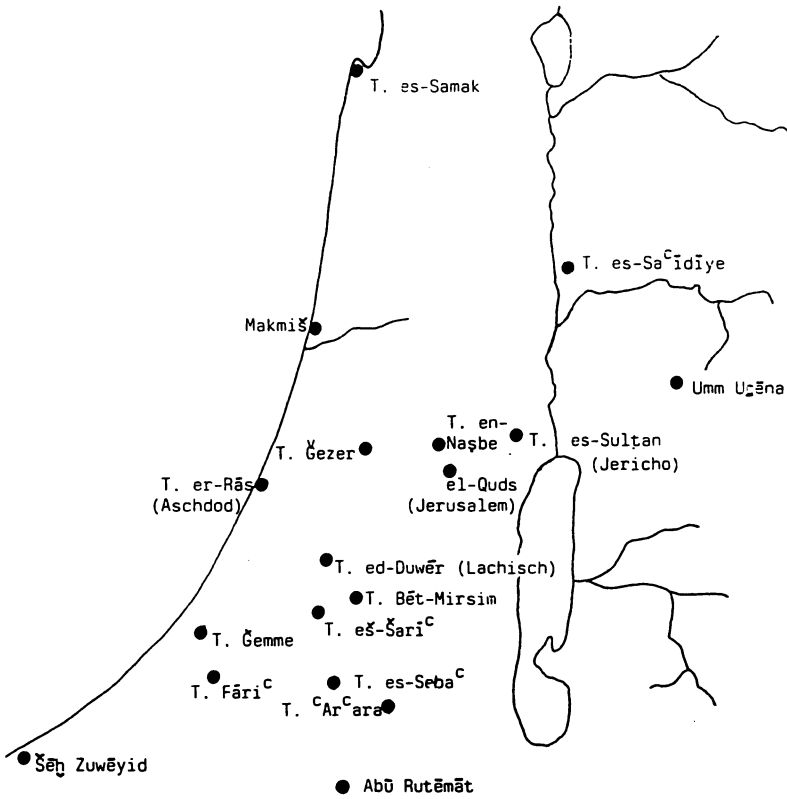
80 Einen instruktiven Literaturüberblick bieten Shea, Incense-Burner (A. 2), 76-79 sowie insbesondere ders., MA (A. 2), 3-15.

81 Vgl. insbesondere die beiden Arbeiten von L.Y. Rahmani, Palestinian Incense Burners of the Sixth to Eighth Centuries C.E., IEJ 30 (1980), 116-122 und R. Reich/B. Brandl, Gezer under Assyrian Rule, PEQ 117 (1985), 41-54.

82 Z. Meshel, Ḥorvat Ritma - An Iron Age Fortress in the Negev Highlands, TA 4 (1977), (110-135) 128f.

83 Vgl. die Abbildungen bei A. Biran, Aroer, RB 83 (1976), 256f. Pl. XXVIIc; A. Biran/R. Cohen, Aroer in the Negev, EI 15 (1981), 250-273 (hebr.). 84* (engl. Summary), *PIU* 1:1.

84 A. Biran/R. Cohen, Aroer, IEJ 25 (1975), 171.



• Ğen el-Qudērāt

Räucherkästchen aus Palästina

zuzuordnen.⁸⁵ Ein weiterer Fund aus *Tell ʿArara* stammt aus einem Wohnhaus des 7.-6. Jh.s.⁸⁶ Dieses auffallend flache Belegexemplar weist an den Ecken senkrechte Ritzungen auf, dazu vielleicht auch noch einige nicht näher zu interpretierende Gravierungen an den Seitenwangen. Beide Exemplare wurden aus Kalkstein gefertigt.

Völlig ungesichert ist, ob zwei Kalksteinblöcke aus *Tell Bēt Mirsim* als Räucherkästchen bezeichnet werden können. Albright läßt die Frage nach ihrer Verwendung völlig offen.⁸⁷ Auf *Tell Bēt Mirsim* 2 ist auf einer Seite eine Gestalt eingeritzt, neben der sich eine Pflanze (?) befindet. Sollte es sich bei den Kalksteinblöcken aus *Tell Bēt Mirsim* nicht um Räucherkästchen handeln, so belegt dieser Fund zumindest, daß derartige Strichzeichnungen, wie man sie auf den kleinen Kultgeräten findet, in der damaligen Welt durchaus verbreitet waren. Der zweite Block war völlig unverziert. Beide Kalksteinblöcke stammen aus Stratum A, das wahrscheinlich ins 8. und 7. Jh. datiert.⁸⁸

In *Tell ed-Duwer* wurden über 200 Räucheraltäre aus vorhellenistischer Zeit⁸⁹ gefunden, von denen allerdings nur ein Bruchteil veröffentlicht ist. Ein Teil dieser fast durchweg aus Kalkstein gearbeiteten Altäre weist eine Höhe auf, die das Doppelte einer Seitenlänge bei weitem übersteigt; diese Exemplare werden erst unter "Altäre" (s. dazu u. Kap. 3) behandelt.

Auf besonderes Interesse in der Forschung ist das Räucherkästchen *Tell ed-Duwer* 1 gestoßen, weil es eine Inschrift trägt.⁹⁰ Auf die schwierigen Fragen der Lesung kann hier nicht eingegangen werden. Wahrscheinlich ist jedoch im Anschluß an Degen zu lesen:

- (1) *lbnt'y*
- (2) *s bn mh*
- (3) *lyh mlk[s]*
- (1) Räucheraltar des 'Iyy-
- (2) ʾōš, des Sohnes des Maḥa-⁹¹
- (3) Iyah aus Lachisch.

Aus paläographischen Gründen wird das Fundstück meist um 450 datiert. Das Kästchen wurde zusammen mit 150 anderen Altären (darunter auch zahlreiche hohe Altäre) in meist beschädigtem Zustand in der Höhle Locus 534 gefunden. Einige Keramikbruchstücke aus dem 5. Jh. bestätigen die paläographische Datierung des Räucheraltars.⁹² Über der Inschrift finden sich umlaufend zwei Zickzacklinien. Darunter sind auf zwei einander gegenüberliegenden Seiten einfache senkrechte Rit-

⁸⁵ Biran/Cohen, Aroer in the Negev (A. 83).

⁸⁶ A. Biran/R. Cohen, Aroer, 1980, IEF 31 (1981), 131f. Pl. 24B; diess., Aroer (1980), RB 89 (1982), 240-242 Pl. Xb.

⁸⁷ Leider gibt es nur Seitenansichten dieser Kalksteine, so daß sich nicht entscheiden läßt, ob sie auf der Oberfläche vertieft sind und ob sich dort Brandspuren befinden.

⁸⁸ Zu den Schwierigkeiten einer genauen zeitlichen Einstufung vgl. W.F. Albright, Art. Beit Mirsim, Tell, EAEHL I, (171-178) 177f.

⁸⁹ Hinzu kommen einige weitere Räucheraltäre aus hellenistischer Zeit, die im sog. "Solar Shrine" entdeckt wurden; vgl. Y. Aharoni u.a., Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency (Lachish V), (Tel Aviv University. Publications of the Institute of Archaeology Nr. 4; Tel Aviv 1975), 3-11.

⁹⁰ Eine guten Überblick über die verschiedenen Übersetzungsvorschläge bietet R. Degen, Der Räucheraltar aus Lachisch, Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik. Bd. 1 (Wiesbaden 1972), 39-48. Dort nicht aufgeführt sind Y. Aharoni, Lachish V (A. 99), 5-7 (identisch mit der Lesart bei Degen, 41 "Aharoni [1970]"); E. Lipinski, Der Räucheraltar aus Lachisch, in: W. Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 1; Göttingen 1975), 267; ders., Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I (Orientalia Lovaniensia Analecta 1; Leuven 1975), 143-145; A. Lemaire, Un nouveau roi arabe de Qedar dans l'inscription de l'autel à encens de lakish, RB 81 (1974), 63-72.

⁹¹ Zu anderen Übersetzungen vgl. die Übersicht bei Degen, Räucheraltar (A. 90), 40f. Darüber hinaus schlägt Lemaire als Übersetzung vor (1) Autel à encens de Iyā- (2) s fils de Maḥ- (3) lai le roi. Lipinski liest stattdessen: (2) Der einschläft, der setze (1) Rauchwerk wieder (auf), (2) an- (3) genehm des Feu(ers) wegen.

⁹² Vgl. O. Tufnell, Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age (London u.a. 1953), 226.

zungen angebracht; auf der der Inschrift gegenüberliegenden Seite findet sich eine Palme. Links und rechts von ihr sind nicht mehr deutbare Ritzungen erkennbar.

Fünf weitere Räucherkästchen können hier noch angeführt werden. Sie datieren alle in die Zeit zwischen 450 und 350. *Tell ed-Duwēr* 2 hat wiederum mehrere umlaufende Zickzacklinien im oberen Teil des Gefäßes; darunter sind auf je einer Seite ein Stier, ein Fisch (?), eine nicht näher deutbare Zeichnung und eine Ziege eingeritzt. Die Zeichnungen sind recht flüchtig ausgeführt. Auf dem Fragment (?) *Tell ed-Duwēr* 3 ist eine stehende Person mit erhobener linker Hand abgebildet. *Tell ed-Duwēr* 4, wiederum ein Fragment, zeigt zwei übereinanderstehende Vierfüßler. Bei *Tell ed-Duwēr* 5 ist nur die obere Partie erhalten. Unterhalb der eingetieften Oberfläche findet sich eine umlaufende Rinne. *Tell ed-Duwēr* 6 weist Seitenflächen mit unregelmäßig sich kreuzenden Ritzungen auf.

En el-Qudērāt 1 stammt aus der obersten Festung an diesem Ort. Der Fund ist aus Ton gefertigt und datiert ins 7./6. Jh. v.Chr. Er weist keinerlei Verzierungen auf.

Von den Räucherkästchen aus *Esdūd* könnte lediglich ein Exemplar aus vorhellenistischer Zeit stammen;⁹³ alle übrigen sind in eine spätere Zeit anzusetzen.⁹⁴ Die Datierung dieses einen Fundstückes ist jedoch keineswegs gesichert, da es an der Oberfläche gefunden wurde. Bedeutsam ist, daß es hierzu eine - allerdings ebenfalls nicht zu datierende - Parallele aus *Gezer* gibt, die bis in die Einzelheiten hinein identisch ist (vgl. dazu unten S. 80). Das Kästchen, von dem drei Seiten noch erhalten sind, zeigt auf zwei Seiten einen Mann, der sich nach rechts wendet. Seine Beinstellung erinnert an das Knielaufscheema auf Münzen aus persischer Zeit. Die Person wird nackt dargestellt; Penis und Hoden sind deutlich auf der Zeichnung erkennbar. Auf der dritten und wahrscheinlich auch auf der vierten Seite, wie die Parallele aus *Gezer* zeigt, ist eine stilisierte Palme eingezeichnet, auf der ein übergroßer Vogel sitzt. Dieses Motiv meint wahrscheinlich den häufig auf einer Palme abgebildeten Phönix.⁹⁵ Bei der menschlichen Darstellung wäre dann u.U. an eine Abbildung des Harpokrates zu denken.⁹⁶ Dieser ägyptische Gott kann "in gräco-ägypt. Terracotten zwar nicht mit erigiertem, aber doch ungewöhnlich langem Gliede dargestellt" werden⁹⁷, wie dies auch auf dem Räucherkästchen der Fall ist. Trifft diese Interpretation zu, so wären demnach auf diesem Fundstück Themen der ägyptischen Religion wiedergegeben. Die beiden Funde aus *Esdūd* und *Gezer* lassen darüber hinaus interessante Schlüsse zu: Zum einen zeigen sie, daß die Räucherkästchen von Künstlern hergestellt wurden und nicht in Eigenproduktion erstellt wurden, zum zweiten belegen sie, daß es entweder einen überregionalen Handel mit diesen Gegenständen gab, oder,⁹⁸ was wahrscheinlicher ist, daß wandernde Künstler ihre Produkte an verschiedenen Orten herstellten.

In *Tell el-Fārī*^c wurden zwei Räucherkästchen gefunden, die jedoch abgesehen von einer Umzeichnung weder im Grabungsbericht näher beschrieben noch durch andere Funde datiert wurden. Somit muß eine zeitliche Ansetzung vorerst offen bleiben. *Tell el-Fārī* 1 stammt von dem Siedlungshügel, *Tell el-Fārī* 2 aus dem Grab 662. Stern nimmt auf Grund seiner Untersuchung der Gräber von *Tell el-Fārī* an,⁹⁹ daß das zweite Fundstück in das frühe 5. Jh. zu datieren ist; dies ist jedoch keineswegs zwingend. *Tell el-Fārī* 1, das nur fragmentarisch erhalten ist, zeigt auf einer Seite einen Vierfüßler, wahrscheinlich einen Stier, auf der anderen Seite eine zurückblickende Ziege. Im unteren

⁹³ M. Dothan/Y. Porath, *Ashdod IV. Excavations of Area M. The Fortifications of the Lower City* (^cAtiqot ES XV; Jerusalem 1982), 47f. fig. 33:1.

⁹⁴ Zu diesen späten Stücken zählt neben den beiden von Shea, *Incense-Burner* (A. 2), 101 aufgeführten Funden auch der dort nicht erwähnte Beleg M. Dothan, *Ashdod II-III. The Second and Third Seasons of Excavations 1963, 1965. Soundings in 1967* (^cAtiqot IX/X; Jerusalem 1971), 66 fig. 27:7 pl. XXII:7.

⁹⁵ Vgl. R. van der Broek, *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions* (EPRO 24; Leiden 1972), passim.

⁹⁶ Vgl. die Beinstellung des Harpokrates, ebd., Pl. IX:1.

⁹⁷ H. Bonnet, *Art. Harpokrates*, in: RÄRG, (273-275) 274.

⁹⁸ Die Existenz wandernder Künstler nimmt auch P. Beck, *The Drawings from Horvat Teiman* (Kuntillat Agud), TA 9 (1982), (3-68) 62 an.

⁹⁹ Vgl. E. Stern, *Material Culture* (A. 78), 185. Er schließt dies aus seiner Neuuntersuchung des Grabes 650 in *Tell el-Fārī*. Eine Datierung dieses Grabes kann jedoch nicht ohne weiteres auf benachbarte Gräber übernommen werden.

Bereich verläuft jeweils eine Reihe von schraffierten Dreiecken. Bei *Tell el-Fārī*¹⁰⁰ 2 sind auf dem Zentralfeld drei nach rechts schreitende Krieger abgebildet, die jeweils zwei geschulterte Speere halten. Der erste und der dritte Mann tragen offenbar einen Helm. Von den Speeren des dritten Kriegers hängen¹⁰¹ Schnüre herab. Shea hat diese Abbildung inzwischen einer erneuten Untersuchung unterzogen¹⁰¹ und ist zu der Meinung gekommen, die links abgebildete Person stelle einen Mann dar, der Aromata eingesammelt hat. Die beiden anderen Männer tragen seiner Ansicht nach landwirtschaftliche Geräte. Die obere Randleiste weist schraffierte Dreiecke auf, die drei anderen Randleisten sind mit Spiralenreihen ausgefüllt.

Wahrscheinlich vom selben Künstler stammen die beiden Räucherkästchen von *Tell Ġemme*. Wie die Funde von *Tell el-Fārī*¹⁰⁰ weisen sie mit Spiralen bzw. Dreiecken verzierte Randleisten auf. Auch die Zeichnung in den Zentralfeldern ist recht ähnlich; alle dort abgebildeten Tiere sind ebenso wie bei den Funden aus *Tell el-Fārī*¹⁰⁰ schraffiert. In *Tell Ġemme* läßt sich, wenn auch weiterhin mit großen Unsicherheiten verbunden, die Frage nach der Datierung der Räucherkästchen etwas besser klären als in *Tell el-Fārī*¹⁰⁰. W.M.F. Petrie, der diesen Siedlungshügel 1926-1927 ausgegraben hat, ging von einem linearen Wachstum eines Tells aus; daher konnte er Funde, die denselben Abstand zur Oberfläche aufweisen, derselben Zeit zuordnen, ohne daß topographische Besonderheiten oder Gruben und Verwerfungen berücksichtigt wurden. Dies hat zur Folge, daß bei einer Nachprüfung die genaue Struktur der einzelnen Straten nur noch ungefähr zu rekonstruieren ist.¹⁰² Erschwerend kommt hinzu, daß er i.A. die Unterkante der Mauern nicht angibt. Daher können meist nur Nachgrabungen eine Klärung erbringen. Für *Tell Ġemme* gibt es nun einerseits beachtliche Überlegungen zur Rekonstruktion der einzelnen Bauschichten¹⁰³ sowie andererseits neuerliche von G. van Beek durchgeführte Grabungen¹⁰⁴. Diese Überlegungen ermöglichen nun eine nähere Einordnung der Funde. *Tell Ġemme* 1 wurde in dem Raum AM auf der Höhe 199 gefunden, *Tell Ġemme* 2 in dem Raum BM in einem benachbarten Palast auf der Höhe 197. Petrie vermerkt zu diesem Fund, daß er "from under the west wall of BH 197?" ist.¹⁰⁵ Die beiden Paläste A und B stehen in einem derart spitzen Winkel zueinander, daß sie wohl kaum gleichzeitig gebaut worden sind. Eine Verbindungsmauer zwischen den beiden Palästen belegt jedoch, daß sie eine Zeitlang nebeneinander existierten.¹⁰⁶ Stern kommt nun zu folgenden Überlegungen: 1. Palast/Festung A muß auf Grund der Funde in die persische Zeit datiert werden; 2. Palast B muß auf Grund einer rotfigurigen attischen Lekythos, die in der Nähe des Palastes gefunden wurde, nach der Mitte des 5. Jh.s errichtet worden sein. Somit stammen beide Bauten aus persischer Zeit, wurden aber nacheinander errichtet und bestanden (nach Stern) nicht gleichzeitig. Gegen diese Annahme spricht jedoch die oben schon erwähnte Verbindungsmauer ADD sowie die Ausbuchtung BF in Bau F, die sich nur durch eine gleichzeitige Existenz beider Bauten erklären lassen. Andererseits bezeugt gerade die ansonsten unmotivierte Ausbuchtung BF, daß Bau B jünger sein muß als Bau A. Obwohl die neueren Grabungen bislang nicht ausreichend publiziert sind, ist es am wahrscheinlichsten, die Bauten A und B in das Ende des 7. oder den Anfang des 6. Jh.s zu datieren.¹⁰⁷ Eine vertretbare Annahme wäre demnach, daß Palast A gegen Ende des 7. Jh.s errichtet wurde, Palast B etwas später, wohl im 6. Jh. Wenn die Angabe von Petrie zutrifft, daß *Tell Ġemme* 2 unter einer Mauer von Bau B gefunden wurde, so könnten beide Funde von dieser Ortslage etwa gleichzeitig sein. Sie sind daher mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in das frühe 6. Jh. oder sehr

100 Möglicherweise ist dies ein Hinweis darauf, daß es sich um Harpunen handeln könnte.

101 M. O'D. Shea, A Small Cube-shaped Incense Burner from Tell Fara in Southern Palestine, University of London Institute of Archaeology Bulletin 23 (1986), 161-169.

102 Zu seiner Methode vgl. W.M.F. Petrie, Methods and Aims in Archaeology (New York 1904 = 1972).

103 Zuletzt von Stern, Material Culture (A. 78), 22-25 (vgl. dort auch die Hinweise auf die früheren Überlegungen zur Datierung der späten Schichten dieses Siedlungshügels).

104 Diese liegen bislang leider nur in Vorberichten vor; vgl. G.W. van Beek, Tel Jemme, IEJ 20 (1970), 230; ders., Tel Gamma, IEJ 22 (1972), 245f.; ders., Tel Gamma, IEJ 24 (1974), 138f.274f.; ders., Tel Gemme, RB 80 (1973), 572-576; ders., Tel Jemme, RB 82 (1975), 95-97; ders., Tel Gamma 1975-1976, IEJ 27 (1977), 171-176.

105 W.M.F. Petrie, Gerar (London 1928), 19.

106 Vgl. den Plan ebd., Pl. XI sowie V. Fritz, Paläste während der Bronze- und Eisenzeit in Palästina, ZDPV 99 (1983), (1-42) 39-41.

107 Vgl. die Zusammenfassung von R. Amiran/G.W. van Beek, Art. Jemme, Tell, EAEHL II, (545-548) 547f.

späte 7. Jh. zu datieren. Für die Gleichzeitigkeit der beiden Fundstücke spricht neben den stratigraphischen Zusammenhängen auch die oben bereits erwähnte ähnliche künstlerische Gestaltung. Sollten diese Funde wieder auf wandernde Künstler zurückgehen, so hätte man die recht ähnlichen Exemplare aus *Tell el-Fāri*^c in dieselbe Zeit zu datieren.

Tell Gemme 1 zeigt zwei Palmen, dazwischen die Sonne und ein auf dem Boden stehendes Gefäß (?) sowie auf den anderen drei Seiten Tiere. Das erste Tier könnte ein Buckelrind sein, das zweite stellt wohl ein Kamel dar (beachte die unterschiedliche Schwanzhaltung gegenüber der ersten Abb.!), und beim dritten Tier handelt es sich möglicherweise um ein Pferd.¹⁰⁸ *Tell Gemme 2* zeigt Huftiere mit unterschiedlichen Hörnern. Es könnte sich auf Seite 1 und 4 um die früher im Negev heimische Oryxantilope, und auf Seite 4 um eine Addaxantilope (*Addax nasomaculatus*) handeln. Das Bild der dritten Seite ist für eine sichere Deutung zu fragmentarisch; die noch erkennbaren Hörner lassen jedoch am ehesten an eine Ziege denken.

Die übrigen Räucherkästchen von *Tell Gemme* weisen einen gänzlich anderen künstlerischen Stil auf, bei dem geometrische Motive vorherrschen. *Tell Gemme 3* wurde nur ca. 5 cm unter der Oberfläche gefunden. Es kann daher kaum datiert werden. Für *Tell Gemme 4* finden sich im Grabungsbericht keine Angaben über den Fundort. Das Fundstück ist in verschiedenen große Felder aufgeteilt, die jeweils mit einer schraffierten Leiste voneinander getrennt sind. Hinzu kommen einige Leisten mit ineinander verschlungenen Kreisen. Die bildlichen Darstellungen in den freien Feldern sind leider nur schlecht zu erkennen. Im oberen Bereich sieht man noch eine zurückgelehnte sitzende Gestalt, die die Hand zu einer größer gezeichneten Gestalt ausstreckt. Hinter dieser ist ein Hund abgebildet. Im unteren Feld sind drei Tiere eingezeichnet; es könnte sich (von links) um einen Vogel (?), eine übergroß gezeichnete Heuschrecke und unter ihr um einen Hasen handeln.¹⁰⁹ *Tell Gemme 5* stammt aus dem Raum BO des Palastes B und wurde auf der Höhe 198 gefunden;¹⁰⁹ auf Grund der oben ausgeführten Überlegungen ist es daher in die Mitte des 6. Jh.s zu datieren. Es zeigt verschiedene Kombinationen von Dreieck- und Rautenmustern. *Tell Gemme 6* wurde unter der Westmauer des Raumes AM 195 gefunden. Diese Baustruktur ist schwer zu beurteilen. Petrie rechnet sie zu dem Palast A, doch wird dies durch die sich überschneidenden Mauern des Palastes A und des Raumes ACC, der mit Raum AM zu einer größeren Baustruktur gehört, ausgeschlossen. Da die Ausrichtung des Baus auch der der darunterliegenden Schicht CD widerspricht, bleiben zwei Möglichkeiten offen: Entweder handelt es sich um einen Vorgängerbau zu Palast A, der nur sehr kurze Zeit Bestand hatte, oder aber - und dies ist wahrscheinlicher -, in einer späteren (persischen ?) Zeit wurde die Südmauer des aufgelassenen Palastes A als Nordmauer für einen neuen Bau benützt. Sollte dies zutreffen, so wäre *Tell Gemme 6* älter als dieser nicht näher zu datierende Neubau. Auf dem fragmentarischen Fund sind noch die beiden oberen Randleisten mit schraffierten Rauten- und Dreiecksmustern erkennbar. *Tell Gemme 7* wurde in einem Silo gefunden und läßt sich deshalb nicht genau datieren. Das Fragment zeigt zwei waagrechte Leisten, die mit aneinandergereihten Rauten und Kreuzen verziert sind. *Tell Gemme 8* wurde wieder in einem Raum (BM) des Palastes B gefunden und ist deshalb um die Mitte des 6. Jh.s anzusetzen. Der Fund weist auf der nur fragmentarisch erhaltenen Seitenfläche oben eine Reihe von schraffierten Dreiecken und darunter senkrechte Bänder mit Kreisen auf. Mit großer Wahrscheinlichkeit wurde *Tell Gemme 9*, für das Petrie den Höhenwert 203 angibt, nicht in situ gefunden.¹¹⁰ Das Fragment ist mit leicht geschwungenen Ritzungen und einigen runden Bohrungen verziert. Es kann nicht datiert werden. Dies gilt auch für *Tell Gemme 10*. Dieses Fundstück weist recht flüchtig ausgeführte Dreiecksverzierungen in vier waagrechten Bändern auf. *Tell Gemme 11* hat eine mit Zickzacklinien verzierte Randleiste; die übrige Fläche ist unverziert. Da die Herkunft dieses Fundes nicht bekannt ist, kann er nicht datiert werden. *Tell Gemme 12* wurde unter der Ostmauer des Raumes BM in Palast B gefunden und muß daher ebenso wie *Tell Gemme 2* älter als dieser Bau sein; es könnte daher frühestens aus der Wende vom 7. zum 6. Jh. stammen. Es weist einen aus jeweils parallelen Linien zusammengestellten vierstrahligen Stern auf. *Tell Gemme 13* wurde in Raum BW des Palastes B in der Höhe 197 gefunden und ist deshalb wohl in die Mitte des 6. Jh.s zu datieren. Das Zentralfeld ist durch die Diagonalen geteilt; die beiden dadurch entstandenen seitlichen Dreiecke sind mit sich kreuzenden Schraffierungen ausgefüllt. Darüber ist noch der Ansatz zu einer weite-

¹⁰⁸ Beachtenswert ist, daß durch die unterschiedliche Schraffierung des Tierrückens möglicherweise eine Reitdecke angedeutet wurde.

¹⁰⁹ Petrie, Gerar (A. 105), 19.

¹¹⁰ Petrie, Gerar (A. 105), 19.

ren Verzierung erkennbar. Ein zusätzliches Fundstück von dieser Ortslage wurde inzwischen von Shea veröffentlicht (*Tell Ġemme* 14)¹¹¹. Es ist völlig unverziert. Da keine näheren Angaben über die Fundzusammenhänge bekannt sind, kann es nicht datiert werden.

Ein Überblick über die datierbaren Räucherkästchen von *Tell Ġemme* zeigt, daß die ältesten Exemplare aus dem Übergang vom 7. zum 6. Jh. oder dem frühen 6. Jh. stammen. Da der Siedlungshügel auch noch in hellenistischer Zeit besiedelt war, können die nicht stratigraphisch einzuordnenden Fundstücke auch noch aus nachpersischer Zeit stammen.

Bei den Grabungen in *Ġezer*, die von R.A.S. Macalister durchgeführt wurden, entdeckte man ebenfalls eine beachtliche Anzahl Räucherkästchen. Leider ist jedoch die Publikation der Funde dieser Grabung so schlecht, daß in vielen Fällen keine sichere Datierung der einzelnen Funde mehr möglich ist. Rahmani hat durch eine Neuuntersuchung zwei der von Macalister publizierten Exemplare ins 6.-8. Jh. n.(!)Chr. datieren können, so daß sie hier unberücksichtigt bleiben.¹¹² Von den verbliebenen Fundstücken kann *Ġezer* 1 auf Grund des Grabtyps und der dort gefundenen Keramik in die Zeit zwischen 500 und 450 v.Chr. datiert werden.¹¹³ Dieses Räucherkästchen ist unverziert. *Ġezer* 2 ist das Parallelstück zu *Esdūd* 1 (zur Beschreibung siehe dort). Auf Grund der Publikation ist keine Datierung des Stückes möglich. Dies gilt auch für *Ġezer* 3. Bei diesem Fund sind die Randleisten mit aneinandergereihten Rauten und Dreiecken verziert. Die nur fragmentarisch erhaltene Seite 1 zeigt einen Mann, der soeben mit einem Dolch (?) ein Tier (Fuchs ?; beachte den Schwanz!) ersticht. Auf Seite 2 ist ein liegender Mann abgebildet, der von einem Löwen bedroht wird; mit einem Dolch versucht die menschliche Gestalt sich des Tieres zu erwehren. Über dem Löwen findet sich - ebenso wie auf dem Körper des Tieres - ein achtstrahliger Stern.¹¹⁴ Auf der dritten Seite sind ein Reh und dahinter ein Hirsch zu erkennen. Es handelt sich somit bei diesen Abbildungen durchweg um Szenen aus dem Jagdleben. *Ġezer* 4 ist von der ornamentalen Gestaltung her mit den Funden aus *Tell el-Fārī*² und *Tell Ġemme* vergleichbar; wahrscheinlich geht auch dieses Räucherkästchen auf die Hand desselben Künstlers zurück. Leider wurde nur eine Seite dieses Exemplars veröffentlicht. Darauf ist ein Esel (?; mit Freßkorb ?) zu sehen, der von einer Raubkatze von hinten angefallen wird. Zwei weitere Seiten dieses Fundstücks tragen ebenfalls dekorative Verzierungen, die jedoch von Macalister nur beschrieben wurden: "On one of the broken sides is an animal with long ears; on the other is a man in a short-sleeved tunic, driving an animal whose tufted tail alone is left"¹¹⁵. Dieser Fund ist auf Grund der methodisch schlechten Grabung Macalister's nicht mehr stratigraphisch einzuordnen. Stammt er jedoch von derselben Künstlerhand wie die oben besprochenen Funde von *Tell el-Fārī*² und *Tell Ġemme*, so hätte man an die erste Hälfte des 6. Jh.s zu denken. Dieselbe Datierung hat man wahrscheinlich bei *Ġezer* 5 anzunehmen, das wohl demselben Künstler zuzuschreiben ist. In den Zentralfeldern der einzelnen Seiten sind auf Seite 1 zwei hintereinanderstehende Vierfüßler abgebildet, von denen zumindest das hintere Tier einen Esel darstellen dürfte.¹¹⁶ Seite 3 zeigt einen Jäger, von dem nur noch eine Hand sowie sein Speer erhalten sind, mit dem er gerade auf ein Borstentier (Wildschwein¹¹⁷) einsticht. Von einem Tier, das auf der dritten Seite abgebildet ist, sind nur noch die Hinterbeine erkennbar. Keinerlei nähere Informationen über die genaue Fundlage sind für das nur als Eckfragment erhaltene *Ġezer* 6 bekannt. Der Fund weist mehrere waagrechte Bänder auf, die mit Dreiecken, senkrechten Strichen und Diagonalen verziert sind. Auf einer Seite ist zudem eine Ziege (?) abgebildet. Das Stück ist nicht zu datieren. *Ġezer* 7 wurde an einem nicht näher bestimmten Ort entdeckt, den Macalister zur "Fourth Semitic Period" zählt.¹¹⁸ Trifft diese Angabe zu, so wäre der

111 Shea, *Incense-Burner* (A. 2), fig. 1a.

112 Vgl. Rahmani, *Palestinian Incense Burners* (A. 81), 116-122.

113 Es handelt sich um das Grab 153. Zum Plan des Grabes vgl. R.A.S. Macalister, *The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*. Vol. III (London 1912), Pl. LVII:6; Stern, *Material Culture* (A. 78), 73-75.80-84. Die Grabbeigaben sind bei Macalister, *Gezer* III, Pl. CVII abgebildet.

114 Eine kultische Interpretation dieses Bildes ist wahrscheinlich auszuschließen; vgl. K. Galling, *Archäologische Bemerkungen*, ZDPV 57 (1934), (153-158) 153-155.

115 R.A.S. Macalister, *The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909*. Vol. II (London 1912), 445.

116 Einzig problematisch ist bei dieser Deutung, daß das vordere Tier auf *Ġezer* 4, das ebenfalls als Esel interpretiert wurde, von Körperbau und Ohrenhaltung her völlig anders gezeichnet wurde.

117 Zur Existenz von Wildschweinen in Palästina vgl. Ps 80,14.

118 Macalister, *Gezer* II (A. 115), 444.

Fund in die ausgehende Eisenzeit zu datieren. Die Ritzungen auf den vier Seiten sind nur schwer zu interpretieren. Seite 1 ist überhaupt nicht zu deuten, Seite 2 ist durch senkrechte und waagrechte Linien in zwei längliche Felder geteilt, Seite 3 ist wiederum nicht zu deuten, und Seite 4 stellt einen nicht näher bestimmbar Vierbeiner dar. R. Reich und B. Brandl haben auf einen weiteren Fund aus Macalister's Grabungen aufmerksam gemacht, bei dem es sich möglicherweise ebenfalls um ein Räucherkästchen handelt (*Gezer* 8).¹¹⁹ Sie nehmen für diesen Fund eine Datierung in die assyrische Zeit an, während es Macalister in der Erstpublikation der "Fourth Semitic Period" zuordnet. Das Stück weist senkrechte Reihen von Bohrungen auf. Da es zusammen mit Keramik abgebildet wurde, könnte dieser Fund ausnahmsweise aus Keramik hergestellt worden sein.¹²⁰

In *Tell el-Hulēfi* wurden insgesamt 8 Räucherkästchen gefunden, die von N. Glueck durchweg der Schicht V (spätes 6.-4. Jh.) zugeordnet wurden.¹²¹ Durch neuere Forschungen wurde bestätigt, daß diese Schicht zur nachisenzeitlichen Besiedlung dieses Ortes zu rechnen ist.¹²² Auf jeder Seite des Fundstückes *Tell el-Hulēfi* 1 wird mit wenigen Strichen ein Kamel angedeutet. Einige zusätzliche Ritzungen auf einer Bildseite wurden von Glueck als Kameltreiber interpretiert, doch ist dazu von der Umzeichnung her kein Anlaß; es dürfte sich vielmehr um versehentliche Ritzungen handeln. Der fragmentarische Fund *Tell el-Hulēfi* 2 zeigt innerhalb der leiterförmigen Randleisten, die oben von einer Zickzacklinie bekrönt sind (Zinnenimitation ?), zwei sich gegenüberstehende Vögel und zwischen ihnen einen stilisierten Baum mit einem Blatt. *Tell el-Hulēfi* 3 ist recht grob mit drei umlaufenden Zickzacklinien verziert. Die Felder zwischen den Linien, die Flächen an den Füßen sowie je eine Linie am oberen und unteren Rand sind punziert. *Tell el-Hulēfi* 4 weist auf der Oberkante sowie als seitliche und obere Randleiste je eine Doppelreihe dreieckiger Punzierungen auf. Ähnlich ist die Dekoration bei *Tell el-Hulēfi* 5, das ansonsten unverziert ist. Bei dem auffallend flachen *Tell el-Hulēfi* 6 stellt eine umlaufende Kerbung unterhalb der Oberkante die einzige Dekoration dar. *Tell el-Hulēfi* 7 und 8 sind unverziert; die Kratzer auf *Tell el-Hulēfi* 7 dürften eher zufällig sein und keine gewollte Dekoration darstellen. Beachtenswert ist das Material, aus dem die einzelnen Exemplare von diesem Siedlungshügel hergestellt sind. *Tell el-Hulēfi* 1, 2, 3, 5 und 8 sind aus Ton gefertigt, *Tell el-Hulēfi* 4 aus Kalkmörtel mit Sandmagerung, *Tell el-Hulēfi* 6 aus Stein und *Tell el-Hulēfi* 7 aus Kreide. Hier überrascht der auffallend hohe Anteil an aus Ton gefertigten Exemplaren, während ansonsten im übrigen Palästina Räucherkästchen aus Kalkstein weitaus vorherrschen. Man wird diesen Sachverhalt jedoch kaum auf einen mesopotamischen Einfluß zurückführen können, wo ja, wie gezeigt wurde, ebenfalls aus Ton gefertigte Räucherkästchen vorherrschen; stattdessen wird die Häufigkeit der tönerne Räucherkästchen mit der Rarität von Kalkstein im Gebiet von *Tell el-Hulēfi* zu erklären sein. Dies wiederum belegt, daß die Räucherkästchen lokal hergestellt wurden.

Das unverzierte und aus Kalkstein gefertigte Fundstück *Makmiš* 1 läßt sich auf Grund der bislang veröffentlichten Informationen nicht genau in die Stratigraphie des Siedlungshügels einordnen. Einerseits wird der Fund unter den Kleinfunden eines Surveys aufgezählt,¹²³ ein anderes Mal jedoch zu einem Stratum gezählt, das durch eine attische Schale in die persische Zeit datiert werden kann.¹²⁴ Somit muß eine endgültige Einordnung bis zu einem abschließenden Grabungsbericht und einer überprüften Angabe der Herkunft unklar bleiben. Die zweite Angabe erhält durch den weiteren

¹¹⁹ Reich/Brandl, *Gezer* (A. 81), 49 fig. 13.

¹²⁰ Reich/Brandl, *Gezer* (A. 81), 49 erwähnen noch einen weiteren Fund, der ihrer Meinung nach als Räuchergerät anzusehen ist. Es handelt sich dabei um ein längliches trogförmiges Gefäß, das an einer Seite mit Stierköpfen versehen ist. Da bei diesem zweifellos für den Kult verwandten Gefäß bislang an keinem einzigen Exemplar Brandspuren nachzuweisen sind, wird man es kaum als Räuchergerät bezeichnen können. Stattdessen wird es sich bei diesem im gesamten Vorderen Orient verbreiteten Typ eher um einen Mörser handeln. Vgl. zu diesen Geräten zuletzt ausführlicher H.G. Buchholz, *Kälbersymbolik*, *Acta Praehistorica et Archaeologica* 11/12 (1980/81), 55-77.

¹²¹ N. Glueck, *Incense-Altars*, in: H.Th. Frank/W.L. Reed, *Translating & Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May* (Nashville/New York 1970), 325-341. Um einen kurzen Nachtrag erweitert, aber ansonsten identisch ist: Ders., *Incense Altars*, *EI* 10 (1971), 120-125 (hebr.). XII (engl. Summary); vgl. auch ders., *Deities and Dolphins* (New York 1965), 425.

¹²² G.D. Pratico, Nelson Glueck's 1938-1940 Excavations at *Tell el-Kheleifeh*: A Reappraisal, *BASOR* 259 (1985), 1-32.

¹²³ Z. Herzog u.a., *Excavations at Tel Michal*, 1977, *TA* 5 (1978), (99-135) 126.

¹²⁴ Ebd., 115.

Fortgang der Grabungsarbeiten möglicherweise eine Bestätigung. Der Bereich, aus dem *Makmûš* 1 demnach stammen soll, ist inzwischen weitgehend freigelegt; das dabei ans Tageslicht gekommene Gebäude scheint ein Kultbau zu sein.¹²⁵ Dort wurden auch zwei weitere, allerdings bislang unveröffentlichte Räucherkästchen gefunden.

Tell en-Nasbe 1 wurde in der Mauer zwischen den Räumen 405 und 406 gefunden. Es ist anzunehmen - wird aber nicht ausdrücklich gesagt -, daß es dort in einer Nische gestanden hat; demnach müßte es bis zur Zerstörung der Mauer benützt worden sein. Die Funde aus den umliegenden Räumen reichen bis ins 5.-4. Jh.¹²⁶ Daher hat man diesen Fund ebenfalls in diese Zeit anzusetzen.

In *el-Quds* wurden zwei aus Stein gefertigte Kästchen gefunden, die möglicherweise ebenfalls als Räuchergeräte angesprochen werden können.¹²⁷ Beide stammen aus einer Höhle und datieren auf Grund der übrigen Funde aus demselben Zusammenhang in die Zeit um 700. *El-Quds* 1 weist eine interessante Form auf, denn das ansonsten unverzierte Fundstück ist auf einer Schmalseite gerundet. Die Aufsicht vermittelt einen hufeisenähnlichen Eindruck. Das annähernd würfelförmige *el-Quds* 2 ist ebenfalls unverziert.

In dem Raum 104 des sog. "Square Building" in *Tell es-Sa'idiyeh* wurde ein weiteres Räucherkästchen entdeckt. In einer ersten Veröffentlichung datierte der Ausgräber J.B. Pritchard diesen Fund auf Grund einer C¹⁴-Untersuchung auf den Zeitraum von 343 ± 52 Jahren.¹²⁸ Da nur wenige andere datierbare Funde entdeckt wurden, kann diese Datierung auf Grund von archäologischen Methoden kaum überprüft werden. In der Endpublikation war Pritchard hinsichtlich der Genauigkeit der naturwissenschaftlichen Datierung etwas zurückhaltender. Offensichtlich dieselbe Probe wird nun mit einer Schwankung von ca. 400 v.Chr. bis ca. 160 v.Chr. angegeben.¹²⁹ Dies führt ihn zu der weniger speziellen Aussage, daß die Schicht III, zu der das "Square Building" gehört, auf Grund des jetzigen Forschungsstandes lediglich in die persische Zeit datiert werden kann.¹³⁰ Eine genauere Möglichkeit der Datierung bietet eine kurze Inschrift auf einer Seite des Räucherkästchens (s. dazu unten), die von F.M. Cross aus paläographischen Gründen auf die Zeit zwischen 525 und 475 datiert wurde.¹³¹ Das Fundstück weist neben geometrischen Verzierungen auf den Seitenflächen, der Oberkante und dem Boden (vor allem Rauten, dazu schraffierte Diagonalenbänder, Dreiecke und Kreuze) auf zwei Seiten in dem Freiraum unter der oberen Randleiste je eine Zeichnung sowie auf einer dritten Seite im selben Bereich eine Inschrift auf. Diese Inschrift lautet "dem Zakkur (gehörig)".¹³² Ähnlich wie bei dem beschrifteten Räucheraltar von *Tell ed-Duwêr* findet sich somit auch hier eine Angabe des Eigentümers auf dem Fundstück. Offensichtlich waren die Räucherkästchen keine für eine größere Anzahl von Menschen verfügbare Geräte, sondern dem ausschließlichen Privatbesitz unterstellt. Dies würde auch verständlich machen, warum sich auf einer Vielzahl der Räucherkästchen ornamentale oder figürliche Abbildungen finden. Sie sollen durch ihre Verschiedenheit ähnlich wie ein Eigen-

125 Z. Herzog (Ed.), *Excavations at Tel Michal 1978-1979*, TA 7 (1980), (111-151) 136-138.

126 Vgl. die ausführliche Diskussion über das Alter der einzelnen Stücke in Ch.Ch. McCown, *Tell en-Nasbeh. Excavated under the Direction of the Late William Frederic Badè. I. Archaeological and Historical Results* (Berkeley/New Haven 1947), 225-227. Zum Fundort des Stückes vgl. ebd., 236f.

127 T.A. Holland, *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines with Special Reference to Jerusalem: Cave 1, Levant 9* (1977), (121-155) 147.154.

128 Pritchard, *Incense Burner* (A. 77), 3.

129 J.B. Pritchard, *Tell es-Sa'idiyeh. Excavations on the Tell, 1964-1966* (University Museum Monograph 60; Philadelphia 1985), 66.

130 "The lack of more precise figures from the C¹⁴ analyses and the dearth of datable artifacts from the building make it prudent to withhold judgment on absolute dates until further excavations can provide data on the layer of occupation immediately below Stratum III and clarify the relationship between the two. For the moment it is, perhaps, enough to say that the square building belongs to the Persian period" (ebd., 66).

131 Pritchard, *Incense Burner* (A. 77), 8 A. 13; ders., *Tell es-Sa'idiyeh* (A. 129), 65.67f.

132 So F.M. Cross in einem Brief an Pritchard, vgl. Pritchard, *Incense Burner* (A. 77), 7; ders., *Tell es-Sa'idiyeh* (A. 129), 67f. Die ursprünglich von Pritchard, *Tell es-Sa'idiyeh*, RB 73 (1966), (574-576) 574f. vorgeschlagene Lesung *lyknw* wurde neuerdings von J.N. Tubb, *Preliminary Report on the 1985 Season of Excavations at Tell es-Sa'idiyeh, Jordan*, ADAJ 29 (1985), (131-140) 131 wieder aufgenommen; vgl. auch Stern, *Material Culture* (A. 78), 188 Nr. 305.

tumsvermerk wirken. Die Individualität der einzelnen Exemplare unterstreicht zudem, daß es sich bei den Räucherkästchen um Kultobjekte der persönlichen Frömmigkeit handelt, während Räucheraltäre in den Tempeln Ausdruck der gemeinschaftlichen Frömmigkeit sind. Die beiden figürlichen Zeichnungen dieses Räucherkästchens liegen auf einander gegenüberliegenden Seitenflächen. Eine Seite zeigt deutlich ein Pferd, dessen Beine noch weit in die geometrische Dekoration des darunterliegenden Feldes hineinragen. Da hier die figürliche Zeichnung sich nicht auf das freie Feld zwischen den beiden aus Dreiecken gebildeten Leisten beschränkt, ist es unwahrscheinlich, daß Pritchard's Interpretation, bei der zweiten Abbildung handele es sich um eine stehende Person, die jedoch aus Platzgründen liegend abgebildet wurde, richtig ist.¹³³ Stattdessen wird es sich bei dieser Abbildung, die wohl ebenso wie die des Pferdes erst nach der geometrischen Dekoration hinzugefügt wurde, um eine liegende Person handeln; hierfür spricht auch die Beinstellung, die eher in einer liegenden Position vorstellbar ist. Die Zeichnung ist schwer zu interpretieren. Der rechte Arm wurde über den Kopf nach oben gelegt und reicht zu einer Maske (?),¹³⁴ die über dem Kopf der Gestalt abgebildet ist. Die Deutung dieser Maske (?), von der deutlich Haare, Augen und Mund zu erkennen sind, ist unklar. Im Kult Palästinas und seiner Nachbarländer spielten jedoch derartige Masken offenbar eine wichtige Rolle.¹³⁵

Als Weiterentwicklung der Räucherkästchen kann der Fund *Tell es-Samak* 1 angesehen werden.¹³⁶ Er stammt aus der Festung der Schicht PB und kann in die Mitte bis Ende des 4. Jh.s datiert werden. Von diesem aus Kalkstein gefertigten Exemplar ist nur noch die obere Hälfte erhalten. Auf der Oberfläche finden sich deutliche Brandspuren. Statt der sonst mit geometrischen Mustern verzierten Randleisten sind sie hier plastisch ausgearbeitet. Das Zentralfeld ist vertieft, die obere Randleiste durch zwei Querrillen gedrittelt. Bemerkenswert ist, daß dieser Fund das nördlichste palästinische Exemplar aus persischer Zeit darstellt; alle übrigen Funde stammen aus dem Bereich der persischen Provinzen Juda, Aschdod oder Idumäa.

In *Tell es-Sarīf* wurde in der Schicht V, die in das 5.-4. Jh. datiert, ein Räucherkästchen gefunden.¹³⁷ Bei diesem Fund ist die Verzierung von besonderem Interesse. Eine Seitenfläche ist durch zwei senkrechte Leisten in drei etwa gleich große Felder geteilt, von denen die beiden äußeren zudem dieselbe Breite wie die Füße des Räucherkästchens haben. Durch zwei waagrechte Leisten sind diese beiden äußeren Felder noch einmal unterteilt; diese Teilfelder sind mit verschiedenen geometrischen Motiven verziert. In dem mittleren Feld ist ein protoäolisches Kapitell mit einem Aufbau in der Form von Lotosblättern dargestellt. Es handelt sich dabei um ein ikonographisches Motiv, das mit verschiedenen Abwandlungen im gesamten Alten Orient verbreitet war.¹³⁸ Auch die übrigen Seiten des Räucherkästchens waren verziert, doch ist bislang auf den veröffentlichten Abbildungen nur eine Seite zu erkennen, die geometrische Motive aufweist.¹³⁹

¹³³ Pritchard, Incense Burner (A. 77), 7.

¹³⁴ Die Umzeichnung macht leider nicht deutlich, daß der Arm abgewinkelt ist und an der Maske (?) endet.

¹³⁵ Vgl. A. Reichert, Art. Kultmaske, in: BRL², 195f.; E. Stern, Phoenician Masks and Pendants, PEQ 108 (1976), 109-118; W. Culican, Some Phoenician Masks and Other Terracottas, Berytus 24 (1975/76), 47-87; S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74; Fribourg/ Göttingen 1987), 146-154; J.B. Carter, The Masks of Ortheia, AJA 91 (1987), 355-383; speziell zu den Funden aus Zypern: V. Karageorghis, Notes on Some Cypriot Priests Wearing Bull Masks, HThR 64 (1971), 261-270. Möglicherweise handelt es sich bei diesen Masken um die alttestamentlichen Teraphim.

¹³⁶ J. Elgavish, Archaeological Excavations at Shikmona. Field Report No. 1. The Levels of the Persian Period. Seasons 1963-1965 (Haifa 1968), 53 Nr. 175 (hebr.). Vgl. auch ders., Art. Shikmona, Tel, EAEHL IV, 1101-1109.

¹³⁷ E. Oren, Ziglag - A Biblical City on the Edge of the NEGEV, BA 45 (1982), (155-166) 158.

¹³⁸ Vgl. die Zusammenstellung verschiedenster ähnlicher ikonographischer Belege bei Y. Shiloh, The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry (Qedem 11; Jerusalem 1979), 26-49.

¹³⁹ Oren, Ziglag (A. 144), 158 unten.

Tell es-Seba^C 1 ist ein relativ flaches Exemplar, das in einem Wohnhaus der Schicht II gefunden wurde; es kann daher ins 8. oder (wahrscheinlicher) ins 7. Jh. datiert werden.¹⁴⁰ Das aus Kalkstein gefertigte Exemplar weist keinerlei Verzerrungen auf. Recht ähnlich gestaltet ist auch *Tell es-Seba*^C 2, das links vom Eingang eines Wohnhauses desselben Stratum gefunden wurde. Ebenfalls zu Stratum II gehört auch *Tell es-Seba*^C 3, das aus einer Favissa stammt, die direkt außerhalb eines Hauses in die Straßenoberfläche eingegraben wurde. Wahrscheinlich ist dieses Fundstück ebenfalls aus Kalkstein; im Gegensatz zu den beiden vorangehenden Exemplaren ist es jedoch etwas höher und hat daher eine fast kubische Form. Auf einer Seite sind deutlich nicht näher zu interpretierende Ritzzeichnungen erkennbar. Ebenfalls in dieselbe Zeit weist ein weiteres Kalksteinaltärchen (*Tell es-Seba*^C 4), das auf allen Seiten mit sich kreuzenden Diagonalen verziert ist. Auf einer Seitenwange ist in eines der dadurch entstandenen Dreiecke ein Kamel eingeritzt. Auch die anderen Seiten zeigen Spuren von Verzerrungen. Ein besonders interessantes Einzelstück stellt *Tell es-Seba*^C 5 dar. Es wurde bereits in zerbrochenem Zustand gefunden. Auf Grund der Locusliste des Grabungsberichtes¹⁴¹ datiert dieser Locus in die hellenistische Zeit. Andererseits wird *Tell es-Seba*^C bereits gegen Ende der persischen Zeit wiederbesiedelt (Stratum H₃),¹⁴² doch finden die Loci dieses Stratum keinerlei Niederschlag in der Locusliste. Somit können die Datierungsvorschläge dieser Liste nur noch eingeschränkt gelten. Da im gesamten Grabungsbericht kein weiterer Fund aus diesem Locus angeführt wird, kann die Datierung auch nicht auf Grund der übrigen Keramik überprüft werden. Stern möchte das Räucherkästchen aus typologischen Gründen in die persische Zeit, genauer in das 6. oder 5. Jh. datieren. Dieser Ansetzung widerspricht die Siedlungsgeschichte des Tells, nach der er entweder im 7. Jh. oder 586¹⁴³ verlassen und erst im 4. Jh. wiederbesiedelt wurde. Es ist daher kaum anzunehmen, daß das Fundstück *Tell es-Seba*^C 5 wesentlich älter als die entsprechende Siedlung ist. Man kann diesen Fund daher ins 4. Jh. datieren, wenn man nicht sogar bis in die hellenistische Zeit hinabgehen will. Das nur zur Hälfte erhaltene Fundstück weist eine Randleiste aus schraffierten Dreiecken auf. Die Zentralfelder zeigen auf 2 Seiten Tierdarstellungen, die dritte ist offenbar unverziert. Auf der noch vollständig erhaltenen Seite ist ein zweihöckriges Kamel und dahinter ein Raubtier abgebildet; auf einer der Seitenflächen ist ein gehörntes Tier erkennbar. Bei den 1972 fortgesetzten Grabungen in *Tell es-Seba*^C wurden zwei weitere Räucherkästchen in der Schicht II gefunden¹⁴⁴, von denen allerdings nur eines publiziert ist. Wie die vorangehenden Funde stammt auch dieses aus einem Wohnhaus. Auf dem veröffentlichten Photo ist nur zu erkennen, daß sich auf einer Seite ein Baum sowie quer dazu ein weiterer Baum (?) befindet; die Ritzungen auf den anderen Seiten sind für eine Interpretation zu un- deutlich.

In *Tell es-Seba*^C gab es demnach im 8. bzw. wahrscheinlicher im 7. Jh. eine relativ große Verbreitung an Räucherkästchen. Erst mit der Wiederbesiedelung der Ortslage im 4. Jh. ist möglicherweise wieder ein entsprechendes Gerät belegt. In hellenistischer Zeit blühte dann offenbar die Räucherpraxis wieder auf.¹⁴⁵

Kurz muß auf einen Fund aus *Sebastiye* eingegangen werden, der von Shea und Stern offensichtlich falsch datiert wurde. Dieses Räucherkästchen wurde von Kenyon veröffentlicht und mit der Angabe

140 Zur Datierung der Schicht ins 8. Jh., wie sie im Grabungsbericht vorgenommen wurde, vgl. Y. Aharoni u.a., Beer-Sheba I. Excavations at Tel Beer-Sheba. 1969-1971 Seasons (Givatayim-Ramat Gan 1973), 8. K.M. Kenyon, The Date of the Destruction of Iron-Age Beer-Sheba, PEQ 108 (1976), 63f. hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß diese Schicht zumindest bis zur Mitte des 7. Jh.s andauerte; vgl. auch Y. Yadin, Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah, BASOR 222 (1976), 5-17 und Z. Herzog u.a., The Stratigraphy at Beer-Sheba and the Location of the Sanctuary, BASOR 225 (1977), 49-58. Möglicherweise muß jedoch das gesamte 7. Jh. in Betracht gezogen werden (so mündlich D. Jericke; der Nachweis erfolgt demnächst).

141 Aharoni, Beer-Sheba I (A. 137), 134f.

142 Ebd., 7f.

143 Diese zweite Datierung legt sich schon von der übrigen Siedlungsgeschichte des Negev her nahe, wonach viele Ortslagen um 586 zerstört oder aufgegeben wurden; vgl. auch A. 137.

144 Y. Aharoni, Excavations at Tel Beer-Sheba. Preliminary Report of the Fourth Season, 1972, TA 1 (1974), (34-42) 40.

145 Vgl. Y. Aharoni, Excavations at Tel Beer-Sheba. Preliminary Report of the Fifth and Sixth Seasons, 1973-1974, TA 2 (1975), (146-168) 165 sowie Pl. 35:1.2; ders. u.a., Beer-Sheba I (A. 137), Pl. 30:1-4; 52:4.

"from Za, under the first floor level, with Hellenistic pottery"¹⁴⁶ versehen. Dieser Kommentar zeigt eindeutig, daß das Fundstück zusammen mit hellenistischer Keramik gefunden wurde und daher wohl ebenfalls in die hellenistische Zeit zu datieren ist; es kann daher im Zusammenhang dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben.

Von den insgesamt 10 Räucherkästchen aus *Šēh Zuwēyid* sind, soweit sich dies bei Grabungen von Petrie überhaupt sagen läßt, zumindest sechs Exemplare aus hellenistischer Zeit oder jünger. Ein weiteres wurde in der Höhe 539 gefunden und nach dem stratigraphischen System Petries der Schicht F zugeordnet.¹⁴⁷ Eine Überprüfung der Höhenangaben zeigt jedoch, daß dieser Fund keineswegs auf dem Fußboden der Schicht F entdeckt wurde, sondern nur unwesentlich unter dem Fußboden der darüberliegenden Schicht E. Dies macht es wahrscheinlich, daß dieser Fund eher der jüngeren Schicht zuzuordnen ist.¹⁴⁸ Da Schicht E in die hellenistische Periode datiert, Schicht F dagegen vorhellenistisch ist, wird man diesen Fund eher zu den hellenistischen Exemplaren zu rechnen haben. Zudem ähnelt dieser Fund den jüngeren Räucherkästchen dieses Fundhügels. Er wird daher im folgenden nicht näher behandelt. *Šēh Zuwēyid* 1 wurde in der Höhe 516 gefunden und ist demnach der Schicht F zuzuweisen.¹⁴⁹ Die Fundstelle liegt am Rande des Grabungsgebietes; Hausstrukturen u.ä. wurden dort nicht freigelegt. Der Fund wurde offenbar unmittelbar über der Begehungsfläche in diesem Bereich entdeckt.¹⁵⁰ Petrie datiert Schicht F zwischen 500 und 365. An dieser Ansetzung muß festgehalten werden, da alle weitergehenden chronologischen Überlegungen an Petrie's methodischem Ansatz scheitern.¹⁵¹ *Šēh Zuwēyid* 2 wurde in der Höhe 507 gefunden und von Petrie ebenfalls der Schicht F (500-365 v.Chr.) zugewiesen. Das Stück stammt offenbar vom Fußboden des Raumes FR im Süden des Grabungsgebietes. Nach der Angabe auf Pl. XXV wurde *Šēh Zuwēyid* 3 im Locus JB auf der Höhe 356 gefunden. Damit wäre es Schicht J (nach Petrie 905-805) zuzuordnen. Allerdings ist es weder auf der (allerdings auch sonst recht fehlerhaften) Übersicht Pl. XLIX aufgeführt, noch wird es offenbar von Petrie selbst dieser Zeit ernstlich zugeordnet; er spricht davon, daß die in *Šēh Zuwēyid* gefundenen Räucherkästchen aus der Zeit zwischen 470 und 15 v.Chr. stammen.¹⁵² Zudem ist auch die Höhenangabe 356 etwa 20 cm über dem Fußboden des Raumes JB gelegen. Die Fußböden der darüberliegenden Schicht H reichen in diesem Bereich teilweise bis zu einer Höhe von 357 hinab, so daß dieses Exemplar eher dieser jüngeren Schicht zuzurechnen ist. Diese datiert nach Petrie in die Zeit zwischen 805 und 625. Die Datierung paßt gut zu den übrigen Funden Palästinas, die etwa ab dem 7. Jh. verbreitet sind. Man wird dieses Fundstück daher am besten ebenfalls in das 7. Jh. anzusetzen haben.

146 K.M. Kenyon, in: J.W. Crowfoot u.a., *The Objects from Samaria* (Samaria-Sebaste. Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935. No. 3; London 1957), 466. Wenn Stern, *Material Culture* (A. 78), 184 auf das Komma in diesem Zitat verzichtet, stellt er die Aussage des Textes. Auch Shea, *Incense Burner* (A. 2), 85 übersieht offenbar das Komma und kommt daher zu einer Fehleinschätzung; er datiert - allerdings mit zwei Fragezeichen versehen - den Fund in das 5. Jh. (ebd., 87). Richtig gesehen wurde der Sachverhalt lediglich von Pritchard, *Incense Burner* (A. 77), 13.

147 F. Petrie, *Anthonon. Sinai* (London 1937), Pl. XXVI:30; vgl. S. 10 sowie die verstreuten Ausführungen zur Stratigraphie.

148 Abgesehen von der nicht zu rekonstruierenden Höhe des Fußbodens könnte es sich entweder um eine Unebenheit bei den Fußböden der Schicht E, oder aber um eine Füllschicht, die zur Planung der Schicht E angelegt wurde, handeln.

149 Auf der Übersicht bei Petrie, *Anthonon* (A. 147), Pl. XLVII wurde dieser Fund offenbar versehentlich vergessen.

150 Allerdings fehlt für das Gebiet FW eine genaue Höhenangabe, vgl. Petrie, *Anthonon* (A. 147), Pl. IX.

151 Die hier vorgelegten Überlegungen zur Fundsituation und Datierung der einzelnen Stücke sind natürlich nur versuchsweise Ansetzungen. Eine umfassende Aufarbeitung und Datierung der einzelnen Funde auf Grund typologischer Vergleiche steht noch aus; vgl. jedoch vorläufig Stern, *Material Culture* (A. 78), 27.

152 Petrie, *Anthonon* (A. 147), 10.

Ein in *Tell es-Sultān* gefundenes und im Grabungsbericht als "Napf" bezeichnetes Gefäß könnte der Form nach ebenfalls ein Räucherkästchen sein.¹⁵³ Weder der genaue Fundort noch die nähere Datierung des Stückes sind bekannt; im Grabungsbericht wird es nur grob der israelitischen und jüdischen Periode zugeschrieben.

In *Umm Uğēna* in unmittelbarer Nähe ^c*Ammāns* wurde 1982 ein Grab freigelegt,¹⁵⁴ das sensationelle Funde enthielt. Neben den Räuchertassen, die in diesem Grab gefunden wurden¹⁵⁵, wurde auch ein metallenes Räuchergefäß¹⁵⁶ sowie ein allerdings nur fragmentarisch erhaltenes Räucherkästchen entdeckt.¹⁵⁶ Das Grab war vom Ende des 8. bis zum Ende des 5. Jhs in Benützung. Während die Räuchertassen eher dem älteren Fundbestand in diesem Grab zugerechnet werden müssen, dürfte das Räucherkästchen aus den jüngeren Phasen stammen. Eine nähere Einordnung läßt sich jedoch nicht geben.

Abschließend muß noch auf einige Exemplare eingegangen werden, die im Antikenhandel erworben und veröffentlicht wurden. Man muß sich dabei stets vergegenwärtigen, daß Räucherkästchen bis in die islamische Zeit hinein in Umlauf waren und in Palästina insbesondere in der hellenistischen Zeit weite Verbreitung fanden.¹⁵⁷ Da sich die Dekoration der Räucherkästchen häufig einer typologischen Einordnung und Datierungsmöglichkeit entzieht und offenbar über einen langen Zeitraum hinweg sich nur gering wandelte, ist eine genaue Datierung der Fundstücke aus dem Antikenhandel meist nicht möglich.

Antikenhandel 1 ist aus Ton gefertigt. Auf der Oberkante sowie als Rahmung der Randleisten weist dieses Exemplar kleine kreisrunde Eindrücke auf. Die Randleisten sind zudem mit übereinanderstehenden Rauten verziert. Das Zentralfeld ist in fünf waagrechte Bänder eingeteilt, in die Zickzacklinien einbeschrieben sind. Antikenhandel 2 stammt angeblich aus der Umgebung von Hebron. Die Seitenflächen sind mit unterschiedlich angeordneten Dreiecken geschmückt, in die gelegentlich Punzierungen einbeschrieben sind. Die außergewöhnliche trapezförmige Gestalt der Füße läßt eine nachpersische Datierung vermuten; über den Fundzusammenhang ist jedoch nichts bekannt.¹⁵⁸ Auch Antikenhandel 3 ist möglicherweise aus nachpersischer Zeit, denn die starke Wandung des Gefäßes ist sonst bei den vorhellenistischen Funden unüblich. Dies gilt auch für das Material (Schlamm), das bei keinem der sonstigen frühen Exemplare nachzuweisen ist.¹⁵⁹ Die Seitenflächen und die Oberkante sind mit Rauten und Dreiecken verziert.

Überblickt man nun die Datierung der einzelnen Räucherkästchen, so zeigt sich, daß sie ab dem 7. Jh. in Gebrauch waren.¹⁶⁰ Diese frühe Verwendung läßt sich

153 E. Sellin/C. Watzinger, Jericho. Die Ergebnisse der Ausgrabungen (WVDOG 22; Leipzig 1913), 153.

154 Vgl. dazu oben S. 30.33.

155 Vgl. dazu unten Kap. 4 des archäologischen Teils.

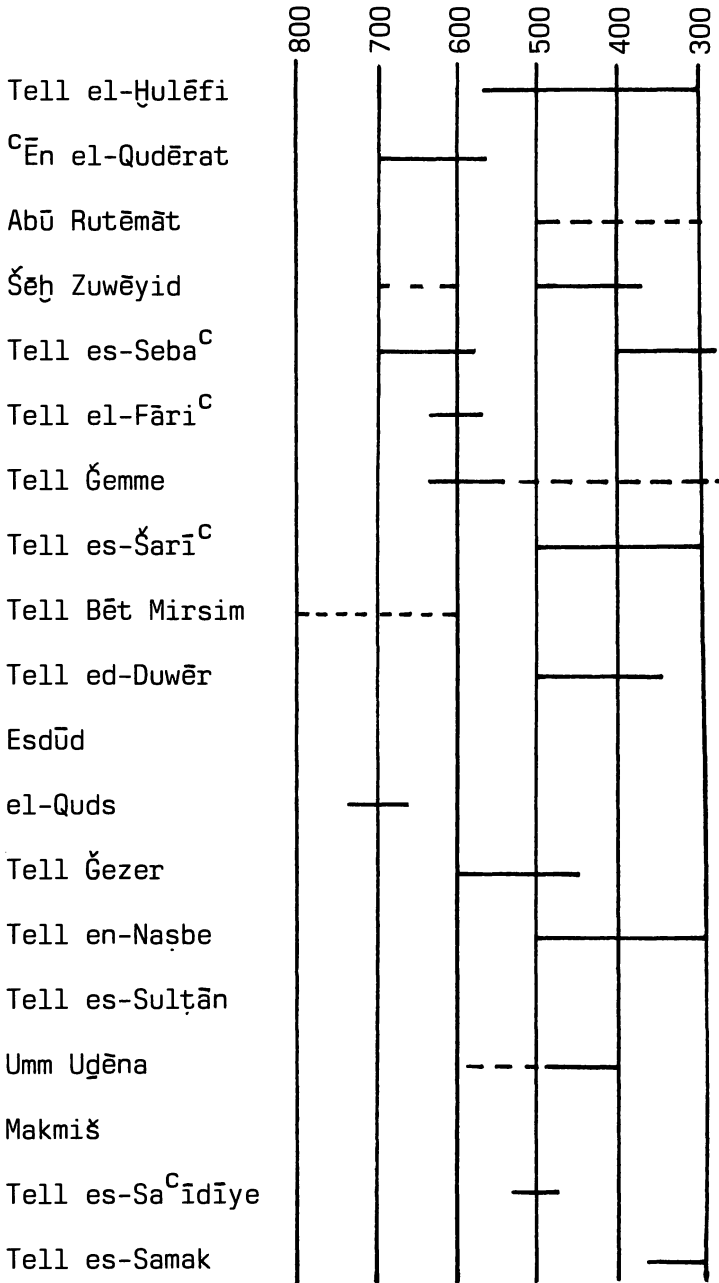
156 Zusammenfassende Beschreibungen dieses Grabes wurden von A. Hadidi, *An Ammonite Tomb at Amman, Levant* 19 (1987), 101-120 und von F. Zayadine, *Une Tomb du Fer II à Umm Udheina, Syria* 62 (1985), 155-158 gegeben.

157 Vgl. Rahmani, *Incense Burners* (A. 81). Eine vollständige Liste der nachpersischen Fundstücke aus dem ersten Jahrtausend v.Chr. findet sich bei Shea, *Incense Burner* (A. 2), 100-103; vgl. zu den nabatäischen Stücken jetzt auch R. Wenning, *Die Nabatäer - Denkmäler und Geschichte* (NTOA 3; Fribourg/Göttingen 1987), 356 s.v. Altäre.

158 Wenn Glueck, *Incense Altars* (A. 121), 329 diesen Fund in das 5. Jh. datiert, so handelt es sich dabei um reine Spekulation.

159 Glueck, *EI* 10 (A. 121), 124f. Ein weiteres Exemplar, das Glueck in diesem Aufsatz beschreibt (in der englischen Ausgabe wird es nicht genannt!), ist länglich und wohl eher als Pyxis zu bezeichnen. Das beigegebene Photo zeigt keine Brandspuren.

160 Ab diesem Zeitpunkt lassen sich auch vermehrt südarabische Funde in Palästina nachweisen; vgl. hierzu zuletzt die Zusammenstellung bei Y. Shiloh, *South Arabian Inscriptions from the City of David, Jerusalem*, *PEQ* 119 (1987), 9-18. Die archäologischen Belege machen es wahrscheinlich, daß der Handel über die Weihrauchstraße erst zu dieser Zeit verstärkt aufkam; vgl. auch o. S. 35 mit A. 131. Neben dem kürzeren und damit kostengünstigeren Weg über die Weihrauchstraße gegenüber



in *Ēn el-Qudērāt*, *Šēh Zuwēyid*, *Tell ^cAr^cara*, *Tell es-Seba^c* und *el-Quds* nachweisen. Diese Räucherkästchen, die in der Folgezeit insbesondere im Süden Palästinas noch eine weitere Verbreitung fanden, lösten offenbar die früheren Räuchertassen ab, die zu eben dieser Zeit außer Gebrauch kamen. Gut läßt sich dieser Prozess in *Tell el-Hulēfi* verfolgen, wo es in Schicht IV nur Räuchertassen gab, in Schicht V dagegen nur Räucherkästchen. Dieser Ablösungsprozess vollzog sich offensichtlich über einen längeren Zeitraum. Bemerkenswert ist, daß, wie oben festgestellt wurde, in der Zeit vor 700 Räuchergeräte im Süden Palästinas kaum verbreitet waren, in der Folgezeit nun aber einen breiten Aufschwung erlebten und sich großer Beliebtheit erfreuten. Die eigentliche Blüte dieses Kults ist in die persische und hellenistische Zeit anzusetzen. Dies macht die allmählich aufkommende Kritik der Deuteronomisten am Räucher kult der Bevölkerung gut verständlich. Mit wenigen Ausnahmen stammen die Räucherkästchen aus privaten Wohngebieten. Lediglich im ammonitischen Bereich wurden die Räucherkästchen auch für den Grabkult verwendet, während sie in *Makmiš* möglicherweise dem Tempelkult zuzuordnen sind.

Die Räucherkästchen Palästinas sind offenbar nur gering von den babylonischen Parallelen beeinflusst. Die Dekoration der einzelnen Exemplare ist in der Regel eigenständig. Auch hinsichtlich des Materials (i.A. Kalkstein) unterscheiden sie sich von den mesopotamischen Exemplaren (i.A. Ton). Die Räucherkästchen gehen daher auf eine lokale Herstellung zurück.¹⁶¹ Die Tatsache, daß mit dem Aufkommen der Räucherkästchen die Räuchertassen außer Gebrauch kamen, spricht gegen eine Übernahme eines babylonischen Kultes; vielmehr hat sich ein vorher bereits im Norden Palästinas verbreiteter kanaänisch-israelitischer Räucher kult allmählich nach Süden hin ausgebreitet. Das Aufkommen der neuen Gefäßformen kann hierfür nicht herangezogen werden. Wie Shea schon richtig bemerkt hat¹⁶², stammen die mesopotamischen Fundstücke des 1. Jahrtausends vornehmlich aus dem babylonischen Gebiet.¹⁶³ Schon dies macht eine Übernahme mesopotamischer Kulte in einer Zeit assyrischer (!) Vorherrschaft eher unwahrscheinlich. Stattdessen werden babylonische oder palästinische Händler und Reisende diese Kultgegenstände in Mesopotamien kennengelernt und nach Palästina gebracht haben.¹⁶⁴ Dort wurden sie nach lokalen Vorstellungen bearbeitet. In diesem Zusammenhang ist auch der Wechsel des Materials von Ton zu

dem älteren Weg über Mesopotamien hatte wohl auch der verstärkte Bedarf an Aromata in Palästina und im Mittelmeerraum einen Einfluß auf das Verlegen der Handelsroute.

161 Vgl. schon M. Avi-Yonah, *Oriental Elements in the Art of Palestine in the Roman and Byzantine Periods*, II, QDAP 13 (1948), (128-165) 131f.

162 Shea, *Incense Burner* (A. 2), 78f. gegen Stern, *Material Culture* (A. 78), 77.

163 Eine Schwierigkeit stellt die Tatsache dar, daß die Kleinfunde aus dem Dijala-Gebiet, also dem mittleren mesopotamischen Gebiet, bislang nicht veröffentlicht sind; somit fehlt die Brücke zwischen assyrischem und babylonischem Bereich.

164 Die Beziehungen zwischen Mesopotamien und Palästina sind bislang noch nicht ausreichend ausgewertet worden. Es gibt jedoch einige Hinweise für eine Präsenz mesopotamischer Händler etc. im Negev; vgl. z.B. P. Beck, *A Votive Cylinder Seal*, in: Aharoni, *Beer-Sheba I* (A. 137), 56-60; A.F. Rainey, *The Cuneiform Inscription on a Votive Cylinder from Beer-Sheba*, ebd., 61-70.

Kalkstein (soweit vorhanden) verständlich. Mit der Verwendung von Kalkstein ahmte man zudem *en miniature* die Räucheraltäre in den Tempeln nach, die ebenfalls aus Kalkstein gefertigt waren. Bildliche Darstellungen sind für Mesopotamien sehr ungewöhnlich,¹⁶⁵ in Palästina jedoch weit verbreitet. Gerade weil es sich bei diesen Räucherkästchen nach biblischem Verständnis nicht um einen legitimen Jahwekult handelte, konnten dort trotz des aufkommenden Bilderverbots derartige Abbildungen Verbreitung finden. Daneben treten jedoch auch geometrische Verzierungen auf, die stärker einen mesopotamischen Einfluß widerspiegeln. Der Fund aus *Tell es-Sa^cidīye* zeigt, daß figürliche und geometrische Verzierungen miteinander verwoben werden konnten.

Abschließend muß noch auf die Verwendung der Räucherkästchen eingegangen werden. Fast alle Forscher vertreten die Ansicht, daß diese Geräte dem privaten Kult dienten.¹⁶⁶ Daneben gibt es jedoch auch zwei Meinungen, die die Räucherkästchen einem anderen "Sitz im Leben" zuordnen wollen. In einem Aufsatz über die hygienischen Voraussetzungen im eisenzeitlichen Israel deutete E. Neufeld an, daß das Verbrennen von Räucherwerk als Insektizid benutzt werden konnte.¹⁶⁷ Noch heute werden im gesamten Vorderen Orient Räuchergeräte zu diesem Zweck verwendet. Dagegen spricht jedoch, daß das Räuchern von Aromata in biblischen Texten eindeutig einen kultischen Akt darstellt. Verbesserungen der hygienischen Voraussetzungen und ein lieblicher Duft waren dabei wohl lediglich erfreuliche Begleiterscheinungen, die jedoch nicht den eigentlichen Anlaß des Räucherns darstellten.¹⁶⁸

Ein weiterer Vorschlag stammt von W.F. Albright.¹⁶⁹ Er macht auf einige Bibelstellen aufmerksam, die das Verbrennen von Räucherwerk aus kosmetischen Gründen belegen sollen (Jes 3,24; Ps 45, 8f.; Est 2,12). Diese Textbelege sind jedoch eher in dem Sinne zu interpretieren, daß aus den Aromata Salben herge-

¹⁶⁵ Vgl. oben, A. 46.

¹⁶⁶ Unbestritten ist, daß die Räucherkästchen zum Verbrennen von bestimmten Aromata dienten. Daneben konnten jedoch auch Backwaren als Opfermaterie verwendet werden; vgl. die diesbezüglichen Ausführungen im exegetischen Teil.

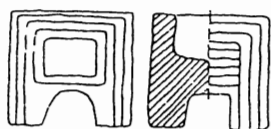
¹⁶⁷ E. Neufeld, *Hygiene Conditions in Ancient Israel (Iron Age)*, BA 34 (1971), (42-66) 59-62. Ähnlich neuerdings auch A. Millard, *Archaeology in the World of the Bible*, Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society 6 (1986-7), (46-48) 48, der diese und andere Räuchergeräte als "air fresheners" verstehen will, eine kultische Verwendung aber nicht ausschließt.

¹⁶⁸ In der exegetischen Untersuchung wird gezeigt werden, daß ursprünglich Brot und vor allem Fett im Räucherkult verbrannt wurde, während in nachexilischer Zeit stärker Aromata Verwendung fanden. Hinter diesem Wechsel der Opfermaterie können u.a. auch hygienische Gründe stehen. In der Spätzeit des Alten Testaments fanden die Aromata dann auch eine nichtkultische Verwendung; vgl. hierzu vor allem die Ausführungen bei K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (VT.S 38; Leiden 1986), passim.

¹⁶⁹ W.F. Albright, *The Lachish Cosmetic Burner and Esther 2:12*, in: H.N. Bream u.a. (Hrsg.), *A Light unto My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* (GTS IV; Philadelphia 1974), 25-32.

stellt wurden, die den Frauen einen besonderen Duft verleihen sollen. Daher ist Albright's Interpretation nicht überzeugend.¹⁷⁰

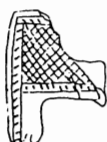
¹⁷⁰ Albright's Interpretation des beschrifteten Räucherkästchens von *Tell ed-Duwēr* scheitert zudem auch an sozialgeschichtlichen Überlegungen. Albright will in dem Besitzer dieses Altärrchens einen wohl eher kärglich entlohnnten königlichen Gesandten sehen; Räucheropfer darzubringen war aber wegen der immensen Kosten der Aromata sicherlich ein Privileg begüterter Bevölkerungsschichten.



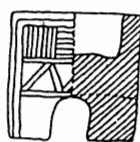
Uruk 1



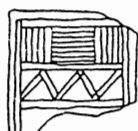
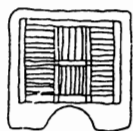
Uruk 2



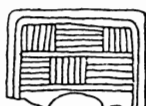
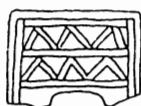
Uruk 3



Uruk 6



Uruk 4



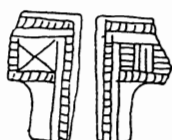
Uruk 5



Uruk 8



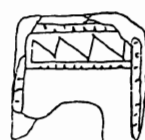
Uruk 7



Uruk 9



Uruk 10



Uruk 11



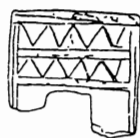
Uruk 12



Uruk 13



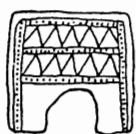
Uruk 14



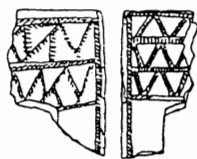
Uruk 15



Uruk 16



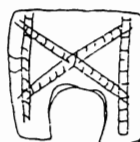
Uruk 17



Uruk 18



Uruk 19



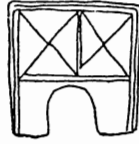
Uruk 20



Uruk 21



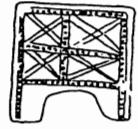
Uruk 22



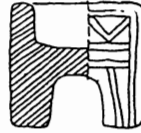
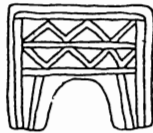
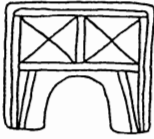
Uruk 23



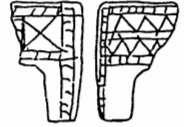
Uruk 26



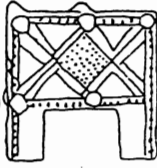
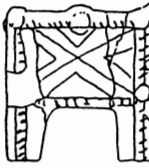
Uruk 28



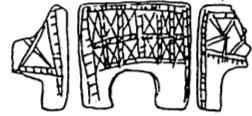
Uruk 24



Uruk 25



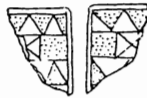
Uruk 27



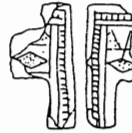
Uruk 29



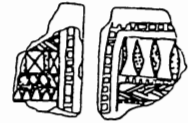
Uruk 30



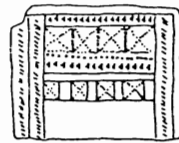
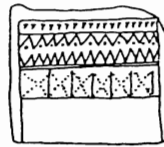
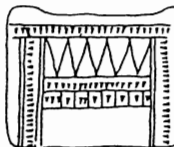
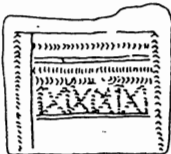
Uruk 31



Uruk 33



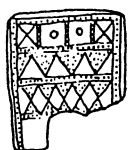
Uruk 34



Uruk 32



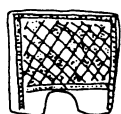
Uruk 35



Uruk 36



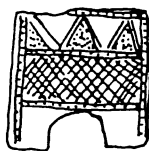
Uruk 37



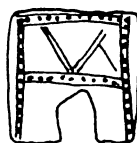
Uruk 38



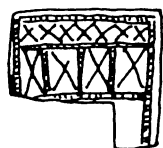
Uruk 39



Uruk 40



Uruk 41



Uruk 42



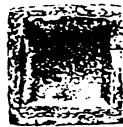
Uruk 43



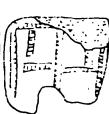
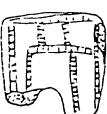
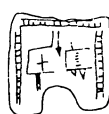
Uruk 44



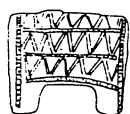
Uruk 47



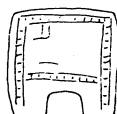
Uruk 45



Uruk 46



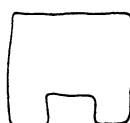
Uruk 48



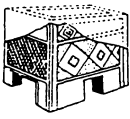
Uruk 49



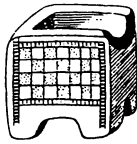
Uruk 50



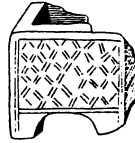
Abū Šalābīḥ 1



Ur 1



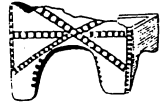
Ur 2



Ur 3



Ur 4



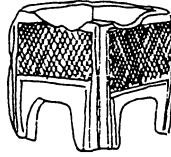
Ur 5



Ur 6



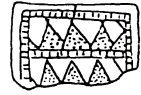
Ur 7



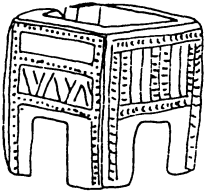
Ur 8



Ur 9



Ur 10



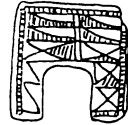
Ur 11



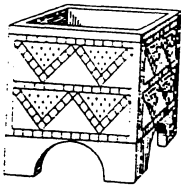
Ur 12



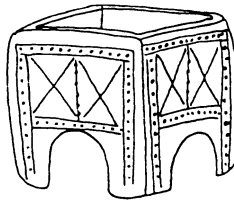
Ur 13



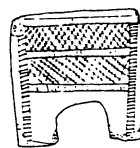
Ur 14



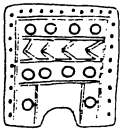
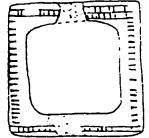
Ur 15



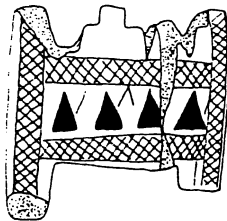
Ur 16



Ur 17



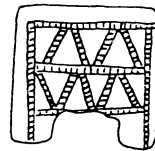
Ur 18



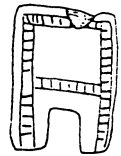
Nippur 1



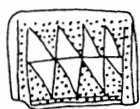
Nippur 2



Nippur 3



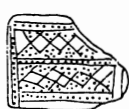
Nippur 4



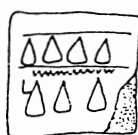
Nippur 5



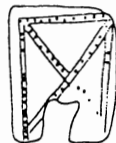
Nippur 6



Nippur 7



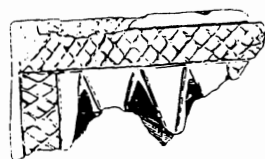
Nippur 8



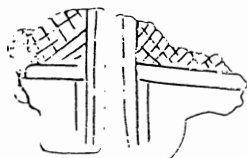
Nippur 9



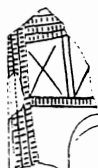
Nippur 10



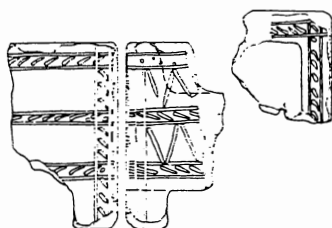
Nippur 11



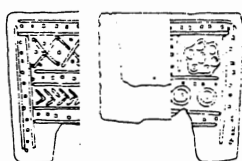
Nippur 12



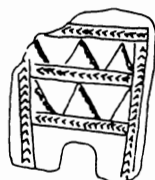
Nippur 13



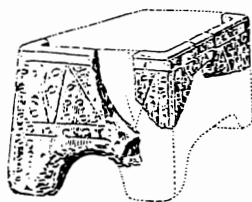
Nippur 14



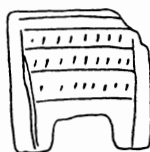
Nippur 15



Nippur 16



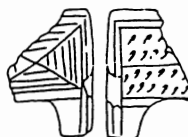
Babylon 1



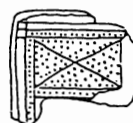
Babylon 2



Babylon 3



Babylon 4



Babylon 5



Babylon 6



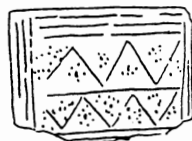
Babylon 7



Babylon 8



Babylon 9



Babylon 10



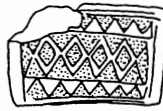
Babylon 11



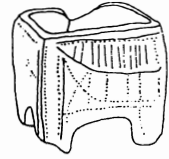
Babylon 12



Babylon 13



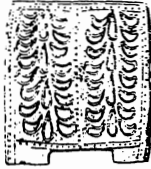
Babylon 14



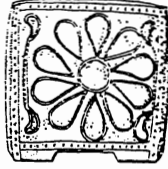
Meskene 1



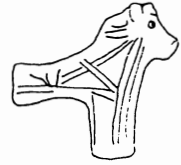
Babylon 15



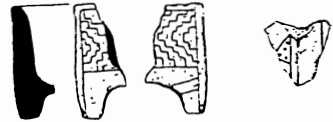
Susa 1



Meskene 2



Meskene 3



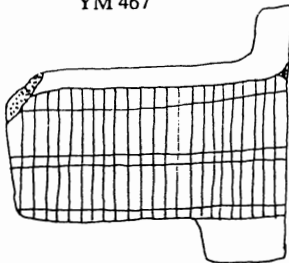
Demirçihüyük 1-5



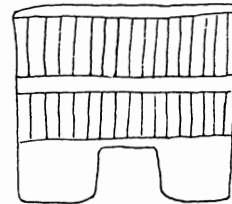
YM 467



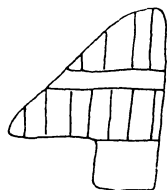
RES 4681



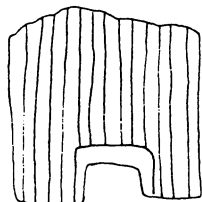
Mašga 1



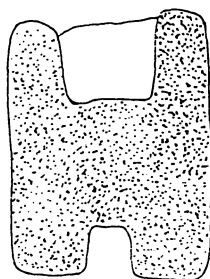
'Adyat as-Sulṭān 1



al-Makaynūn 1



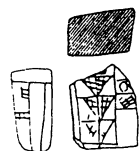
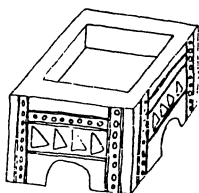
al-Makaynūn 2



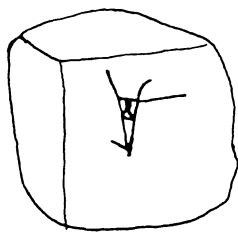
al-Makaynūn 3



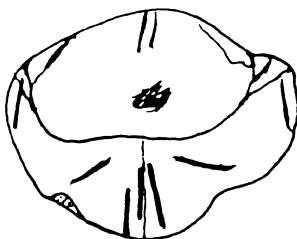
Taimā 1



Abū Rutēmāt 1



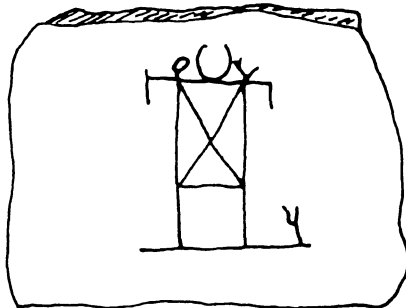
Tell^cAr^cara 1



Tell^cAr^cara 2



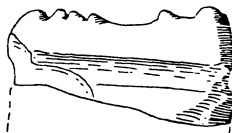
Tell Bēt Mirsim 1



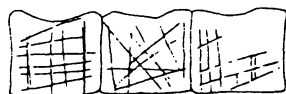
Tell Bēt Mirsim 2



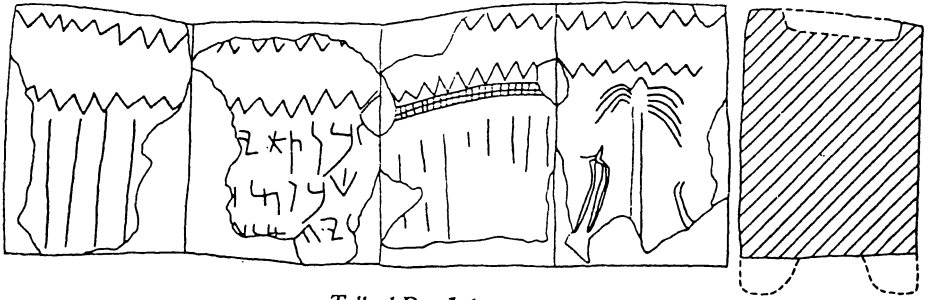
Tell ed-Duwēr 4



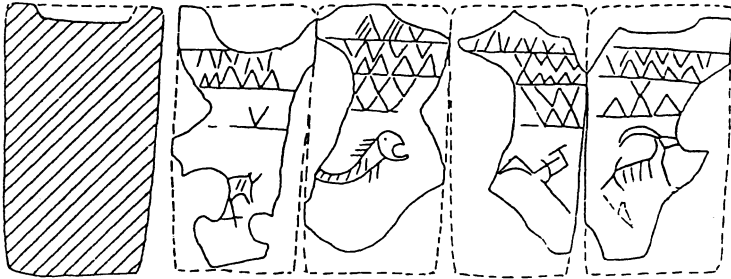
Tell ed-Duwēr 5



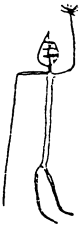
Tell ed-Duwēr 6



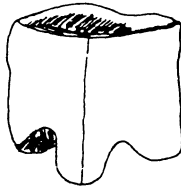
Tell ed-Duwēr 1



Tell ed-Duwēr 2



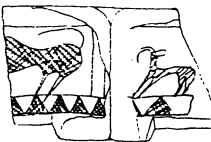
Tell ed-Duwēr 3



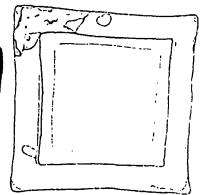
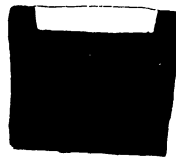
Ēn el-Qudērāt 1



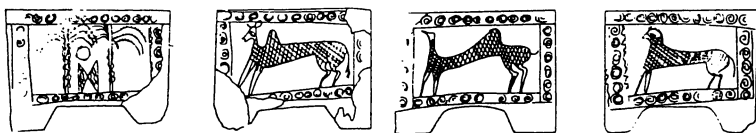
Esdūd 1



Tell el-Fān^c 1



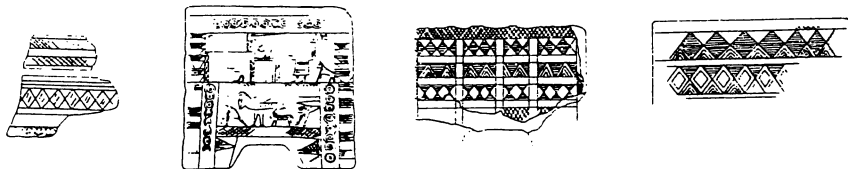
Tell el-Fān^c 2



Tell Gemme 1



Tell Gemme 2

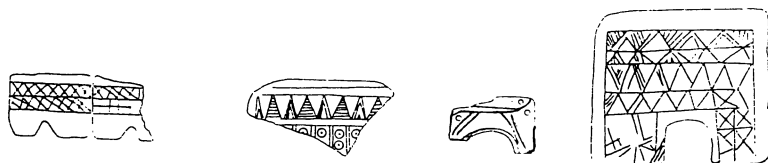


Tell Gemme 3

Tell Gemme 4

Tell Gemme 5

Tell Gemme 6

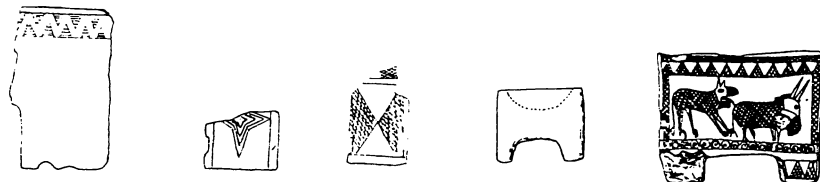


Tell Gemme 7

Tell Gemme 8

Tell Gemme 9

Tell Gemme 10



Tell Gemme 11

Tell Gemme 12

Tell Gemme 13

Tell Gezer 1

Tell Gezer 4

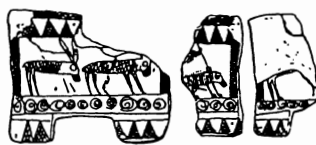


Tell Gezer 2

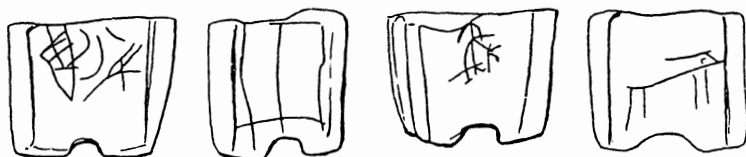
Tell Gezer 8



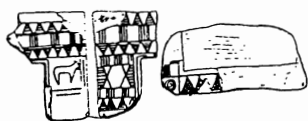
Tell Gezer 3



Tell Gezer 5



Tell Gezer 7



Tell Gezer 6



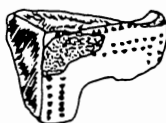
Tell el-Hulēfi 1



Tell el-Hulēfi 2



Tell el-Hulēfi 3



Tell el-Hulēfi 4



Tell el-Hulēfi 5



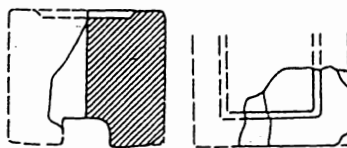
Tell el-Hulēfi 6



Tell el-Hulēfi 7



Tell el-Hulēfi 8



Makmiš 1



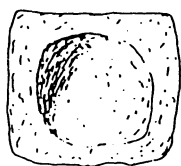
Tell en-Nasbe 1



el-Quds 1



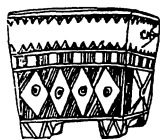
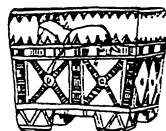
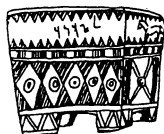
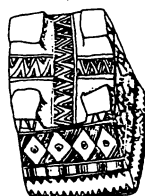
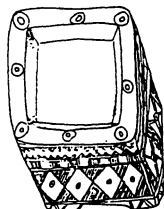
el-Quds 2



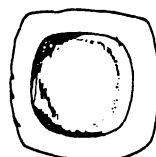
Tell es-Samak 1



Tell es-Sarrā 1



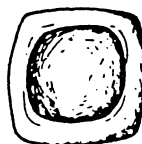
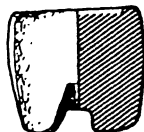
Tell es-Sa^cidiye 1



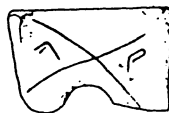
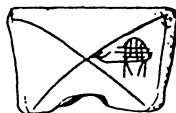
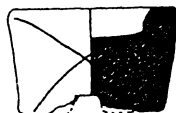
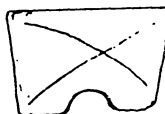
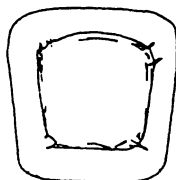
Tell es-Seba^c 1



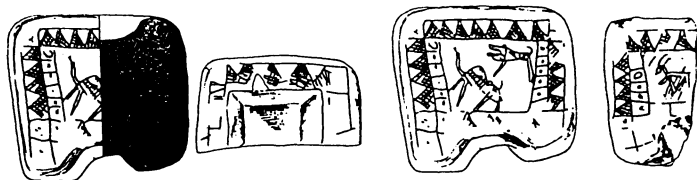
Tell es-Seba^c 2



Tell es-Seba^c 3



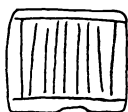
Tell es-Seba^c 4



Tell es-Seba^c 5



Tell es-Seba^c 6



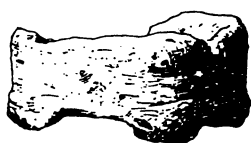
Šēh Zuwēyid 1



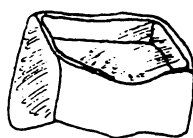
Šēh Zuwēyid 2



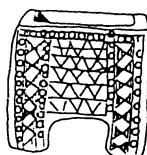
Šēh Zuwēyid 3



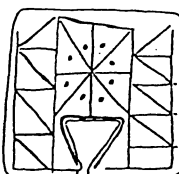
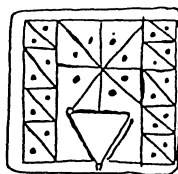
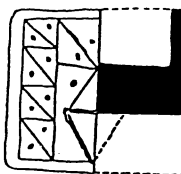
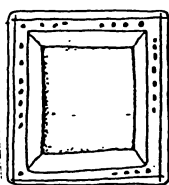
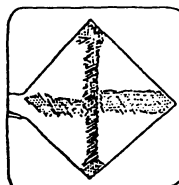
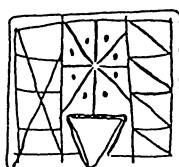
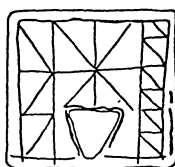
Tell es-Sultān 1



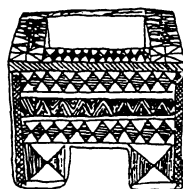
Umm Udēna 1



Antikenhandel 1



Antikenhandel 2



Antikenhandel 3

- Uruk 1: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 225 Abb. 2a.b.
- Uruk 2: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 225 Abb. 3.
- Uruk 3: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 225 Abb. 4.
- Uruk 4: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 5a.b.
- Uruk 5: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 6a.b.
- Uruk 6: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 7.
- Uruk 7: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 8a.b.
- Uruk 8: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 9.
- Uruk 9: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 10a.b.
- Uruk 10: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 226 Abb. 11a.b.
- Uruk 11: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 12.
- Uruk 12: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 13.
- Uruk 13: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 14.
- Uruk 14: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 15.
- Uruk 15: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 16.
- Uruk 16: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 17.
- Uruk 17: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227 Abb. 18.
- Uruk 18: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 227f. Abb. 19a.b.
- Uruk 19: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 20.
- Uruk 20: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 21.
- Uruk 21: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 22.
- Uruk 22: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 23.
- Uruk 23: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 24.
- Uruk 24: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 25a-d.
- Uruk 25: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 26a.b.
- Uruk 26: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 27.
- Uruk 27: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 28a-c.
- Uruk 28: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 29.
- Uruk 29: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228 Abb. 30a-c.
- Uruk 30: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 228-230 Abb. 31.

Uruk 31: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 230 Abb. 32a.b.

Uruk 32: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 230 Abb. 33a-d.

Uruk 33: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 230 Abb. 34a.b.

Uruk 34: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 230 Abb. 35a.b.

Uruk 35: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 230 Abb. 36.

Uruk 36: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 230 Abb. 37.

Uruk 37: nach H.J. Lenzen, Uruk 1962/63, 10 Abb. 21:g.

Uruk 38: nach ebd., 10 Abb. 21:h.

Uruk 39: nach ebd., 10 Fig. 21:i.

Uruk 40: nach H.J. Lenzen, Uruk 1965, 48f. Tf. 25:a.

Uruk 41: nach ebd., 49 Tf. 25:b.

Uruk 42: nach ebd., 49 Tf. 25:c.

Uruk 43: nach ebd., 49 Tf. 25:d.

Uruk 44: nach ebd., 49 Tf. 25:e.

Uruk 45: E. Strommenger, Gefäße aus Uruk, 31 Tf. 46:7a.b.

Uruk 46: nach H.J. Lenzen, Uruk 1965/66, 32 Tf. 24:e.

Uruk 47: nach J. Schmidt, Uruk 1968 und 1969, 73 Tf. 21:c.

Uruk 48: nach ebd., 73 Tf. 21:d.

Uruk 49: nach ebd., 74 Tf. 21:e.

Uruk 50: nach ebd., 74 Tf. 21:f.

Abū Šalābīḥ 1: nach G. Roux, Sumer 16 (1960), Pl. VI:d (rechts).

Ur 1: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.846.

Ur 2: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17955.

Ur 3: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17956.

Ur 4: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:"U.17597" U.17957.

Ur 5: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17963.

Ur 6: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17974.

Ur 7: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17612.

Ur 8: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.18273.

Ur 9: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U."17957".

Ur 10: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.238.

Ur 11: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17946.

Ur 12: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.16/703.

Ur 13: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17986.

Ur 14: L. Woolley/M. Mallowan, Ur IX, Pl. 36:U.17961.

Ur 15: L. Woolley/M. Mallowan, Ur VII, Pl. 97:i (U.6812).

Ur 16: nach L. Woolley/M. Mallowan, Ur VII, 186.253 Pl.93:n.

Ur 17: M. O'Dwyer Shea, Levant 15 (1983), 83 Fig. 3:a.

Ur 18: M. O'Dwyer Shea, Levant 15 (1983), 83 Fig. 3:b.

Nippur 1: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI: 359; L. Ziegler, ZA 47 (1942), Abb. 53.

Nippur 2: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:360.

Nippur 3: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:361.

Nippur 4: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:362.

Nippur 5: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:363.

Nippur 6: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:364.

Nippur 7: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:365.

Nippur 8: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:366.

Nippur 9: nach L. Legrain, Terra-Cottas, 36 Pl. LXVI:367.

Nippur 10: D.E. McCown/R.C. Haines, Nippur I, Pl. 99:5.

Nippur 11: Ebd., Pl. 99:6.

Nippur 12: Ebd., Pl. 102:11.

Nippur 13: Ebd., Pl. 102:12.

Nippur 14: M. Gibson, Nippur, 39 Fig. 34:2.

Nippur 15: Ebd., 116 Fig. 88:3.

Nippur 16: D.E. McCown, Nippur II, Pl. 77:4.

Babylon 1: O. Reuther, Innenstadt von Babylon, 23 Abb. 20.

Babylon 2: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 38.

Babylon 3: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 39.

Babylon 4: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 40a.b.

- Babylon 5: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 41.
Babylon 6: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 42.
Babylon 7: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 43.
Babylon 8: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 231 Abb. 44.
Babylon 9: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 45.
Babylon 10: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 46.
Babylon 11: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 47.
Babylon 12: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 48.
Babylon 13: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 49.
Babylon 14: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 50.
Babylon 15: L. Ziegler, ZA 47 (1942), 232 Abb. 51.
Susa 1: R. de Mecquenem/G. Contenau, Mission en Iran, Fig. 37.
Meskene 1: D. Beyer, Meskene - Emar, 95-97 Fig. 1.
Meskene 2: D. Beyer, Meskene - Emar, 95-97 Fig. 2.
Meskene 3: D. Beyer, Meskene - Emar, 95-97 Fig. 3.
Demirçihüyük 1-5: K. Bittel/H. Otto, Demirci-Hüyük, 24.
-

- YM 467: nach J. Pirenne, Corpus, 275-278.
RES 4681: nach E. Mittwoch/H. Schlobies, Or. 6 (1937), 99.
Mašga 1: nach G.L. Harding, Aden Protectorate, Pl. XXXIII:62.
'*Adyat as-Sultān* 1: nach ebd., Pl. XIX:51.
al-Makaynūn 1: nach ebd., Pl. XXXV:41.
al-Makaynūn 2: nach ebd., Pl. XXXV:42.
al-Makaynūn 3: nach ebd., Pl. XXXV:43.
Taimā 1: nach S.A. Rashid, BaghM 7 (1974), 162-165 Fig. 4 Pl. 20:1-2.
-

- Abū Rutēmāt* 1: Z. Meshel, TA 4 (1977), 128f. Fig. 8:8; Pl. 11:5.
Tell^c Ar^c ara 1: nach A. Biran/R. Cohen, IEJ 25 (1975), 171 Pl. 19B; dies., RB 83 (1976), Pl. XXVII:c (identisch mit EI 15 [1981], Pl. 17:1 ?).
Tell^c Ar^c ara 2: nach A. Biran/R. Cohen, IEJ 31 (1981), 131f. Pl. 24B; dies., RB 89 (1982), Pl. Xb.

Tell Bēt Mirsim 1: nach W.F. Albright, *Tell Beit Mirsim* III, 85 Pl. 65:3.

Tell Bēt Mirsim 2: nach W.F. Albright, *Tell Beit Mirsim* III, 85 Pl. 65:2.

Tell ed-Duwēr 1: O. Tufnell, *Lachish* III, 226 Pl. 68:1. Zu den zahlreichen Veröffentlichungen zur Inschrift vgl. die Angaben im Textteil.

Tell ed-Duwēr 2: O. Tufnell, *Lachish* III, Pl. 68:2.

Tell ed-Duwēr 3: O. Tufnell, *Lachish* III, Pl. 70:15.

Tell ed-Duwēr 4: O. Tufnell, *Lachish* III, Pl. 70:16.

Tell ed-Duwēr 5: O. Tufnell, *Lachish* III, Pl. 71:23.

Tell ed-Duwēr 6: O. Tufnell, *Lachish* III, Pl. 71:24.

Ḳēn el-Qudērāt 1: nach R. Cohen, *Kadesh-barnea. A Fortress*, 8 Fig. 2.

Esūd 1: M. Dothan/Y. Porath, *Ashdod* IV, 47 Fig. 33:1.

Tell el-Fārī^c 1: J.L. Starckey/L. Harding, *Beth-Pelet* II, Pl. LXXXVIII:14.

Tell el-Fārī^c 2: M. O'D. Shea, *University of London Institute of Archaeology Bulletin* 23 (1986), 165; J.L. Starckey/L. Harding, *Beth-Pelet* II, Pl. XCIII:662.

Tell Ḡemme 1: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XL:1-4; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 2: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XL:5-8; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 3: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:9; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 4: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:10; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 5: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:11; XLII:5; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 6: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:12; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 7: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:13; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 8: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:13; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 9: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:15; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 10: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:16; XLII:6; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 11: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:17; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 12: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:18; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡemme 13: W.M.F. Petrie, *Gerar*, Pl. XLI:19; K. Galling, *ZDPV* 52 (1929), 246ff.

Tell Ḡezer 1: R.A.S. Macalister, *Gezer* III, Pl. CVII:2.

Tell Ḡezer 2: R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 443 Fig. 524:1a-d.

Tell Ḡezer 3: R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 442.445 Fig. 524:2a-c; K. Galling, *ZDPV* 57 (1934), 153-155 (zum Stern).

- Tell Ġezer* 4: R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 443 Fig. 525.
- Tell Ġezer* 5: R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 444 Fig. 526:1a-d.
- Tell Ġezer* 6: R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 444 Fig. 526:2a-b.
- Tell Ġezer* 7: R.A.S. Macalister, *Gezer* II, 444; *Gezer* III, Pl. CCXXV:9 a-d.
- Tell Ġezer* 8: R.A.S. Macalister, *Gezer* III, Pl. CLXXVI:9; R. Reich/B. Brandl, *PEQ* 117 (1985), 49 Fig. 13.
- Tell el-Hulēfi* 1: N. Glueck, *FS May*, 325 Fig. 1; Pl. 1:3; 2:1; ders., *EI* 10 (1971), Fig. 1:1-3.
- Tell el-Hulēfi* 2: N. Glueck, *FS May*, 325f. Fig. 3:1; Pl. 1:1; 2:3; ders., *EI* 10 (1971), Fig. 2:1; ders., *Deities and Dolphins*, 425 Pl. 193e.
- Tell el-Hulēfi* 3: N. Glueck, *FS May*, 326 Fig. 3:2.3; Pl. 1:4; 2:4; ders., *EI* 10 (1971), Fig. 2:2.3; ders., *Deities and Dolphins*, 425 pl. 193e.
- Tell el-Hulēfi* 4: N. Glueck, *FS May*, 326 Pl. 3:1.
- Tell el-Hulēfi* 5: N. Glueck, *FS May*, 326f. Fig. 2:1; Pl. 1:2; 2:2.
- Tell el-Hulēfi* 6: N. Glueck, *FS May*, 329 Fig. 2:2.
- Tell el-Hulēfi* 7: N. Glueck, *FS May*, 329 Pl. 3:2.
- Tell el-Hulēfi* 8: N. Glueck, *FS May*, 329 Fig. 2:3; Pl. 3:3.
- Makmiš* 1: Z. Herzog, *TA* 5 (1978), 115.126 Fig. 15:7.
- Tell en-Nasbe* 1: Ch.Ch. McCown, *Tell en-Nasbeh*, 227.236f. Fig. 61A.
- el-Quds* 1: T.A. Holland, *Levant* 9 (1977), 147.154 Fig. 9:21.
- el-Quds* 2: T.A. Holland, *Levant* 9 (1977), 147 Fig. 9:22.
- Tell es-Samak* 1: J. Elgavish, *Shikmona* 1, 53 Pl. LXIV:175.
- Tell es-Sa^cIdiye* 1: J.B. Pritchard, *FS Winnett*, 3-17; ders., *Tell es-Sa^cidiyeh*, 65-68; R. Hestrin, *Qadmoniot* 2 (1969), 92-94.
- Tell es-Šari^c* 1: E. Oren, *BA* 45 (1982), 158; E. Stern, *Persian Period*, 184.
- Tell es-Seba^c* 1: Y. Aharoni, *Beersheba I*, 52 Pl. 29:5; 52:1.
- Tell es-Seba^c* 2: Y. Aharoni, *Beersheba I*, 52 Pl. 29:6; 52:2.
- Tell es-Seba^c* 3: Y. Aharoni, *Beersheba I*, Pl. 29:3; 52:3; ders., *IEJ* 21 (1971), 232 b.
- Tell es-Seba^c* 4: Y. Aharoni, *Beersheba I*, Pl. 29:4; 52,5.
- Tell es-Seba^c* 5: Y. Aharoni, *Beersheba I*, Pl. 29:1-2; 52:6.
- Tell es-Seba^c* 6: nach Y. Aharoni, *TA* 1 (1974), 40 Pl. 8:6.
- Šēḥ Zuwēyid* 1: W.M.F. Petrie, *Anthedon*, Pl. XXVI:31.

Šēh Zuwēyid 2: W.M.F. Petrie, Anthedon, Pl. XXVI:32.

Šēh Zuwēyid 3: W.M.F. Petrie, Anthedon, Pl. XXVI:33.

Tell es-Suṭṭān 1: E. Sellin/C. Watzinger, Jericho, 153 Abb. 187.

Umm Uḡḏēna 1: nach A. Hadidi, *Levant* 19 (1987), 120 Fig. 14:6.

Antikenhandel 1: N. Glueck, FS May, 327 Pl. 4.

Antikenhandel 2: N. Glueck, FS May, 329 Pl. 5; Fig. 4.

Antikenhandel 3: nach N. Glueck, EI 10 (1971), 124f.

Kap. 3. Die Räucheraltäre und Brandopferaltäre

Neben den bereits besprochenen Räuchertassen und Räucherkästchen gab es in Palästina nach Auskunft der biblischen Texte und der archäologischen Funde auch ausgesprochene Räucheraltäre. Ähnlich wie bei den kleineren Kultgeräten wird man auch bei ihnen Brandspuren erwarten dürfen, um so ihre Verwendung zweifelsfrei sicherzustellen. Im Unterschied zu den Brandopferaltären, die zumindest in späteren Zeiten eine beachtliche Größe erreichten,¹ darf man annehmen, daß die Räucheraltäre eine kleinere Oberfläche besaßen. Zumindest die Fläche der Brandspuren wird beim Verbrennen von Aromata, Brot oder Fett geringer anzusetzen sein als bei dem Verbrennen selbst kleiner Opfertiere wie Tauben u.ä. Gelegentlich wurde in der Forschung bislang vorgeschlagen, daß die Hörner der sog. Hörneraltäre Metallschalen hielten, in denen geräuchert werden konnte. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, daß derartige Schalen weder biblisch noch archäologisch belegt sind. Die Analyse von Jes 6 zeigt, daß auf den Räucheraltären zumindestens in einigen Fällen glühend heiß gemachte Steine lagen.² In diesem Fall wären - wenn überhaupt - nur sehr geringe Brandspuren zu erwarten. Daher muß bei jedem einzelnen in Frage kommenden Altar bedacht werden, ob er möglicherweise für derartige Zwecke verwendet worden ist. Eine zweifelsfreie Bestimmung als Räucheraltar läßt sich aber in einem solchen Fall nicht geben.

In der nachfolgenden Untersuchung werden die in Frage kommenden Altäre in drei Gruppen eingeteilt. In einer ersten Gruppe sind all jene Räucheraltäre zusammengefaßt, die eine auffallend kleine Oberfläche besitzen, sich hinsichtlich der Höhe jedoch erheblich von den Räucherkästchen unterscheiden. Da diese Fundstücke vor allem in *Tell ed-Duwēr* zusammen mit den oben behandelten Räucherkästchen ans Tageslicht kamen, ohne daß man - abgesehen von der unterschiedlichen Größe - eine Unterscheidung feststellen konnte, wird man in diesen Funden eine Sonderform der Räucherkästchen sehen können.³ Eine zweite

1 Zu diesen Brandopferaltären vgl. u. S. 125-128. Es scheint mir keineswegs gesichert zu sein, daß auch in früher Zeit Brandopferaltäre in Tempeln verwendet wurden. Im exegetischen Teil wird gezeigt, daß in den Jerusalemer Kult wohl erstmals unter Ahas (vgl. zu 2 Kön 16) ein derartiger Altar eingeführt wurde. Über die Größe ist nichts bekannt; erst spätere Texte beschreiben die auffallende Größe des Jerusalemer Brandopferaltars, für den es bislang keine adäquate archäologische Parallele gibt. Unberücksichtigt können hier die runden oder halbrunden Brandopferaltäre (?) aus *Tell el-Mutesellim*, *Hirbet ez-Zeraqōn* und *Bāb ed-Drā* bleiben, die in die Frühbronzezeit datieren. Eine Kultkontinuität bis in die Eisenzeit ist auszuschließen.

2 Vgl. dazu unten den Exkurs im Kapitel 2 des exegetischen Teils.

3 Ähnliche hohe Altäre wurden auch an verschiedenen anderen Orten des Vorderen Orients gefunden. In Alt-Paphos auf Zypern stammen sie aus der Belagerungsrampe dieser Ortschaft und müssen daher älter als 498 v. Chr. sein; vgl. F.-G. Maier, *Ausgrabungen in Alt-Paphos*. Zweiter vorläufiger Bericht: Die Grabungskampagne 1967, AA 83 (1968), 675f.; V. Wilson, *The Kouklia Sanctuary*, AA 90 (1975), (446-455) 454f. Ähnliche Altäre aus *Šerabīt el-Ḥādīm* könnten auf einen ägyptischen Ursprung zurückgehen; vgl. W.M.F. Petrie, *Egypt and Israel* (London 1911), 48 mit Fig. 21. Zwei Basaltaltäre aus *Tell el-Qāḍī* wurden an der Oberfläche gefunden und sind deshalb undatiert; aus diesem Grunde werden sie in diesem Kapitel nicht aufgelistet. Zu diesen Funden vgl. A. Biran, "To the

Gruppe umfaßt die Räucheraltäre, die eine etwas größere meist quadratische Oberfläche aufweisen; hierzu zählen auch die bislang nachgewiesenen Hörneraltäre. In der letzten Gruppe sind alle bislang in Palästina archäologisch nachgewiesenen Altäre mit einer beträchtlichen Grundfläche zusammengefaßt. Dabei wird nicht unterschieden, ob die Altäre eine gewisse Höhe aufwiesen, oder ob sie nahezu ebenerdig waren.

Die größte Anzahl der in der ersten Gruppe zu untersuchenden Altäre stammt aus *Tell ed-Duwēr*. Dort wurden in den Loci 506, 515 und 534⁴ zahlreiche Altäre gefunden, von denen die kleineren Exemplare bereits im Abschnitt "Räucherkästchen" behandelt wurden. In Deposit 506 wurden insgesamt 13, in Locus 515 30, und in Deposit 534 sogar über 150 Altäre gefunden. Von diesen ist allerdings nur ein geringer Teil publiziert.⁵ Wie sich quantitativ die Räucheraltäre zu den Räucherkästchen verhalten, ist ungeklärt.

Deposit 506 war nach der Datierung von Tufnell von 550-450 v.Chr. in Gebrauch.⁸ Über einen weitaus längeren Zeitraum wurde die Höhle Locus 515 benützt. Bereits in der Frühbronzezeit verwendete man sie als Wohnhöhle; die jüngsten Stücke, die in ihr gefunden wurden, können auf die Zeit um 100 v.Chr. datiert werden. Da die Stratigraphie in der Höhle nicht geklärt ist, lassen sich die Fundstücke nicht näher datieren. Die Funde der Deposithöhle 534 kann man dagegen auf Grund der sonstigen dort gefundenen Keramik auf die Zeit zwischen 450 und 350 v.Chr. eingrenzen.¹⁰ Da die Fundstücke der Höhle 515 denen der beiden anderen Höhlen stark ähneln, wird man eine Datierung in die Zeit zwischen 550 und 350 annehmen können. Eine Begründung, warum die Räucheraltäre in diesen Depositen gelagert wurden, läßt sich nicht mehr angeben. Die hohe Zahl würde bei Tempelgeräten allerdings verwundern, während sie als Zeichen der privaten Frömmigkeit durchaus vorstellbar ist.¹¹

Tell ed-Duwēr,¹² 15-20 stammen aus Deposit 534, *Tell ed-Duwēr* 14 aus Deposit 515 und Nr. 13 aus Locus 500.¹² Die Seitenlänge der Fundstücke beträgt im Allgemeinen zwischen 6 und 10 cm. Mit einer Breite von 13,5 cm im unteren Teil ist *Tell ed-Duwēr* 16 etwas breiter, während *Tell ed-Duwēr* 17 und 18 mit 5 bzw. knapp 3 cm wesentlich schmaler sind.¹³ Nahezu alle Exemplare haben eine annä-

God who is in Dan", in: ders. (Hrsg.), *Temples and High Places in Biblical Times. Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion Jerusalem 14 - 16 March 1977* (Jerusalem 1981), (142-148) 144 mit Pl. 19:3.

4 Bei O. Tufnell u.a., *Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age* (London u.a. 1953) findet sich bei der Angabe zu Pl. 71:18 die Notiz, daß dieser Fund aus Locus 500 stammen soll; diese Bemerkung ist offensichtlich falsch, da Locus 500 keinen eigenen Fundkomplex umschreibt.

5 Als Maßstab für die Unterscheidung zwischen Räucherkästchen und Räucheraltar wurde das Verhältnis von Seitenfläche zur Höhe genommen; hier werden nur diejenigen Fundstücke behandelt, deren Höhe offensichtlich zwei Seitenlängen übersteigt.

6 Neben der grundlegenden Publikation von Tufnell, *Lachish III* (A. 4), 219-226.383 findet sich ein weiterer Altar dieses Hortfundes bei E. Stern, *Note on a Decorated Limestone Altar from Lachish*, *Atiqot* ES 11 (1976), 107-109.

7 Von den etwa 200 Fundstücken wurden bislang 26 Exemplare veröffentlicht; davon können 6 als Räucherkästchen angesprochen werden, die übrigen sind Altäre. Dieses Verhältnis ist jedoch nicht repräsentativ, da bei der Auswahl der publizierten Stücke auf außergewöhnliche Erscheinungen, insbesondere auf figürliche Dekorationen, Wert gelegt wurde.

8 Tufnell, *Lachish III* (A. 4), 220.

9 Ebd., 221.

10 Ebd., 226.

11 Die Funde aus Alt-Paphos (s. dazu oben, A. 3) können dagegen mit einiger Sicherheit einem Tempel zugeschrieben werden.

12 Zu dieser offensichtlich falschen Angabe vgl. oben A. 4.

13 Nicht gänzlich gesichert ist die Seitenlänge von *Tell ed-Duwēr* 20. Nach Photo ist sie wahrscheinlich mit 6 bzw. 4 cm zu bestimmen, während Stern, *Limestone Altar* (A. 6), 107 sie mit 4 bzw. 1,5 cm angibt.

hernd quadratische Grundfläche. *Tell ed-Duwēr* 14 ist allerdings fünfeckig, *Tell ed-Duwēr* 15 dreieckig und *Tell ed-Duwēr* 19 rund. Die Höhe der publizierten Altäre variiert zwischen ¹⁴13 und 44 cm, während sich unter den unpublizierten sogar solche mit einer Höhe von 85 cm finden.

Bei *Tell ed-Duwēr* 1 ist lediglich eine Seitenfläche mit einem eingeritzten Palmzweig (*lūlāv*) verziert. Bei *Tell ed-Duwēr* 2 sind drei Seiten verziert. Auf Seite 1 ist ein Pferd abgebildet; über ihm sind noch leichte Ritzungen erkennbar. In der linken oberen Ecke der zweiten Seitenfläche finden sich zwei kleine Vögel (Enten?). Diese sind in der Mitte der dritten Seite wiederholt. Darunter finden sich zwei nicht zu interpretierende Ritzungen. Ebenfalls mit Ritzungen auf drei Seiten ist *Tell ed-Duwēr* 3 geschmückt. Auf der ersten Seite ist ein Nadelbaum (*Zeder* ?) abgebildet, auf der zweiten Seite eine menschliche Figur (mit Penis ?) sowie links von ihr einige Grasbüschel, und auf der dritten Seitenfläche finden sich zwei übereinanderstehende Vierfüßler (Antilopen ?), darunter eine Sonne. Bei *Tell ed-Duwēr* 4 ist nur eine Seite verziert, doch ist diese nicht mehr deutbar.¹⁵ Die Deutung der Zeichnung auf *Tell ed-Duwēr* 5 ist ungewiß, da wegen des fragmentarischen Zustandes des Fundes nicht deutlich wird, welche Seite oben ist. Je nach Stellung des Räucheraltars kann es sich um einen Baum oder aber um einen Palmzweig handeln. Recht reichhaltig ist auf allen vier Seitenflächen *Tell ed-Duwēr* 6 verziert. Vier umlaufende Linien teilen die Flächen in je fünf Felder. Jeweils die obere Reihe ist mit schraffierten Dreiecken geschmückt.¹⁶ Darunter folgt umlaufend eine mit sich kreuzenden Schraffuren ausgefüllte Fläche. Auf der dritten Seite füllt dieses Muster auch die darunterliegende Teilfläche. Auf Seite 1 ist im dritten Feld eine Sonne erkennbar, das vierte, nur fragmentarisch erhaltene Feld war offensichtlich unverziert, im fünften Teilfeld sind nur noch die Reste einer Dekoration erkennbar. Seite 2 zeigt im dritten Feld einen Vierfüßler (*Hyäne* ?), das vierte Feld ist wieder frei, das fünfte Feld weist eine sich kreuzende Schraffur auf. Auf Seite 3 ist im vierten Feld ein einzelnes Dreieck erkennbar, das fünfte Feld ist frei. Seite 4 zeigt im dritten und fünften Feld unregelmäßige Schraffuren und Ritzungen, dazwischen findet sich ein linsenförmiger Körper. Bei *Tell ed-Duwēr* 7 sind wieder drei Seiten verziert. Auf Seite 1 und 3 sind - jeweils auffällig an den Rand gerückt - je eine Leiter sichtbar. Die zweite Seite bildet zwei (?) sich windende Schlangen (?) ab. Auch *Tell ed-Duwēr* 8 hat drei geschmückte Seitenflächen, deren Verzierung jedoch nur schwer zu interpretieren ist. Auf Seite 1 ist im unteren Bereich noch ein Band mit sich kreuzenden Schraffuren erkennbar, das auf Seite 2 nur noch rudimentär vorhanden, auf der dritten Seite jedoch völlig abgebrochen und zerstört ist. Darüber finden sich auf allen drei Seitenflächen jeweils zwei bienenkorbartige schraffierte Gebilde unbestimmter Bedeutung. Über ihnen sind Strichzeichnungen eingeritzt, die jedoch wegen des fragmentarischen Erhaltungszustandes des Fundstückes nicht mehr interpretiert werden können. Recht ähnlich ist auf zwei Seiten *Tell ed-Duwēr* 9 verziert. Auch dort findet sich je ein Band mit sich kreuzenden Schraffuren; auf Seite 2 sind ein bienenkorbartiger Gegenstand, der hier jedoch auffallend spitz zuläuft, und darüber eine ähnliche Strichzeichnung wie bei *Tell ed-Duwēr* 8 (eine Palme ??) eingeritzt. Auf Seite 1 ist eine senkrechte Leiste mit sich kreuzenden Schraffuren abgebildet. Schwierig zu interpretieren sind auch die Abbildungen auf *Tell ed-Duwēr* 10. Auf Seite 2 wurde offensichtlich eine Leiter und rechts davon ein Baum eingeritzt. Seite 3 zeigt einen verzierten senkrechten Strich; im unteren Bereich ähnelt die Zeichnung einem Zweizack, im mittleren Teil einem Baum, während der obere Teil sich einer Deutung entzieht. Dies gilt auch für die Dekoration auf Seite 1. *Tell ed-Duwēr* 11 ist nur auf einer Seite verziert. Im unteren Teil dieses hohen Räucheraltars ist ein Tier (?) unbestimmter Spezies abgebildet. Ebenfalls nur eine Seite ist bei *Tell ed-Duwēr* 12 geschmückt. Dort findet sich eine unregelmäßige Zickzacklinie, die die gesamte Länge des Räucheraltars einnimmt. *Tell ed-Duwēr* 13 ist unverziert. Die Randzone dieses Altars ist etwas breiter gearbeitet als der darunterliegende Körper; der obere Rand weist einige Einkerbungen auf. Auch *Tell ed-Duwēr* 14-19 sind ohne figürliche Schmückung der Seitenflächen. *Tell ed-Duwēr* 17 weist als einzige Dekoration eine umlaufende Ritzung unter der Randzone auf. *Tell ed-Duwēr* 18 ist durch eine senkrechte Rille auf allen vier Seiten dekoriert. Das runde Fundstück *Tell ed-Duwēr* 19 hat unterhalb des Randes eine verdickte Leiste. Eine bildliche Verzierung findet sich dann wieder auf *Tell ed-Duwēr* 20. Auf Seite 1 ist wahrscheinlich ein Löwe abgebildet, der hinter einem Pferd oder Esel kauert. Seite 2 zeigt übereinander drei Vögel unterschiedlicher Spezies. Auf der dritten Seite sind übereinander

¹⁴ Vgl. Tufnell, Lachish III (A. 4), 383.

¹⁵ Möglich, jedoch keinesfalls zu beweisen ist die Deutung von Tufnell, Lachish III (A. 4), zu Pl. 78:6, daß es sich um "sun and lines" handelt. Welche Bedeutung haben dann diese "lines"?

¹⁶ Diese Dekoration, die sich auch auf einigen Räucherkästen findet, zeigt, daß die Räucheraltäre dieses Fundortes nur eine Abart der kleineren Typen darstellen.

zwei Abbildungen dargestellt. Bei der oberen könnte es sich um eine Darstellung des Motivs des "guten Hirten" handeln. Stern denkt jedoch eher an zwei unabhängig voneinander übereinander geritzte Motive oder aber an das Motiv des Helden, der einen Löwen schlachtet.¹⁷ Unter dieser Abbildung findet sich die Zeichnung einer Maske.¹⁸ Von besonderem Interesse ist die Darstellung auf der vierten Seite. Dort wird eine liegende (tote ?) Person auf einem außergewöhnlich hohen Bettgestell abgebildet. Die Füße dieses Bettes erinnern in ihrer Form an achämenidische Throne.¹⁹ Über der Person ist eine doppelte Überdachung erkennbar.

Bemerkenswert an den Altären aus *Tell ed-Duwēr* ist, daß sie in der Regel nur an einer bzw. an drei Seiten mit Ritzverzierungen geschmückt sind. Dies läßt den Schluß zu, daß sie mit der vierten Seite an oder in der Nähe einer Wand standen. Hierin unterscheiden sie sich von den Räucherkästchen, die wohl frei beweglich und daher auf allen vier Seiten verziert waren. Die Dekoration der Räucheraltäre unterscheidet sich zudem auch von denen der Räucherkästchen. Zwar finden sich einige Parallelen, wie etwa die aus Dreiecken aufgebauten Leisten, doch ist bei den meisten Räucheraltären die bildliche Darstellung nur schwer zu interpretieren. Gehäuft treten Leitern, Bäume und Sonnen auf; ihr Sinn wird jedoch vorläufig nicht deutlich. Leider findet sich in den Grabungsberichten keine Angabe über etwaige Brandspuren auf der Oberfläche. Die Vertiefungen der Oberfläche, die sich - soweit erhalten - jedoch durchgehend nachweisen lassen, legen eine Verwendung für das Verbrennen kleiner Gegenstände, insbesondere von Aromatakugeln, nahe.

Den Funden aus *Tell ed-Duwēr* ähneln noch weitere Belegstücke. In *Tell es-Seba*^C wurde ein entweder aus Kreide²⁰ oder aber aus Kalkstein²¹ gefertigter Räucheraltar gefunden, der unverziert ist und der Schicht VII (Ende 11./Anfang 10. Jh.) zugewiesen werden kann (*Tell es-Seba*^C 1). Er stammt aus dem Wohnhaus 2060. Der Altar ist 23,5 cm hoch und hat eine Seitenlänge von 11,5 cm. Vergleichbar sind auch vier aus Kalkstein gefertigte Ständer, deren Oberfläche vertieft ist und die im sog. "Haus der Bullen" in *el-Quds* (1-4) gefunden wurden. Sie sind 19 bzw. 21,5 cm hoch und 12 - 13,5 cm breit. Die Fundstücke sind unverziert; lediglich die Ecken wurden etwas gestutzt. Sie datieren auf Grund des Fundzusammenhanges in die 2. Hälfte des 7. Jh.s bis zum Untergang der Stadt 586. Neuerdings hat K. Prag diese vier Fundstücke allerdings als Balustraden gedeutet²², während Z. Herzog diese These zurückgewiesen hat.²³

Tell es-Seba^C 2 wurde in der Nähe des Toreingangs der Stadt gefunden. Zwar ist bislang kein genauer Plan des unmittelbar an das Tor angrenzenden Bereichs der Schicht III/II (9./8. Jh.) veröffentlicht, doch legt es sich nahe, an eine kultische Anlage am Tor zu denken, wie sie auch in anderen Städten²⁴ sowie textlich in 2 Kön 23,8 belegt ist. Die hohe Qualität des hyperboloiden Gefäßes spricht ebenfalls für einen öffentlichen Kult. Die Randzonen dieses 23,5 cm hohen Fundstückes sind verstärkt; in der Mitte befindet sich eine wulstartige Verdickung.

17 Stern, Limestone Altar (A. 6), 109. Für diese Interpretation gibt die Abb. jedoch keinen Anhaltspunkt; zudem ist dieses Tier gänzlich anders gezeichnet als das entsprechende auf Seite 1. Eine weitere mögliche Interpretation ist, daß das Tier eine Sphinx darstellt (beachte die Augenpartie!).

18 Zu Masken im Kult Palästinas vgl. oben S. 83 mit A. 135.

19 Zum Fund derartiger Thronfüße in Palästina vgl. M. Tadmor, Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria, IJES 24 (1974), 37-43; E. Stern, Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C. (Warminster/Jerusalem 1973), 143.

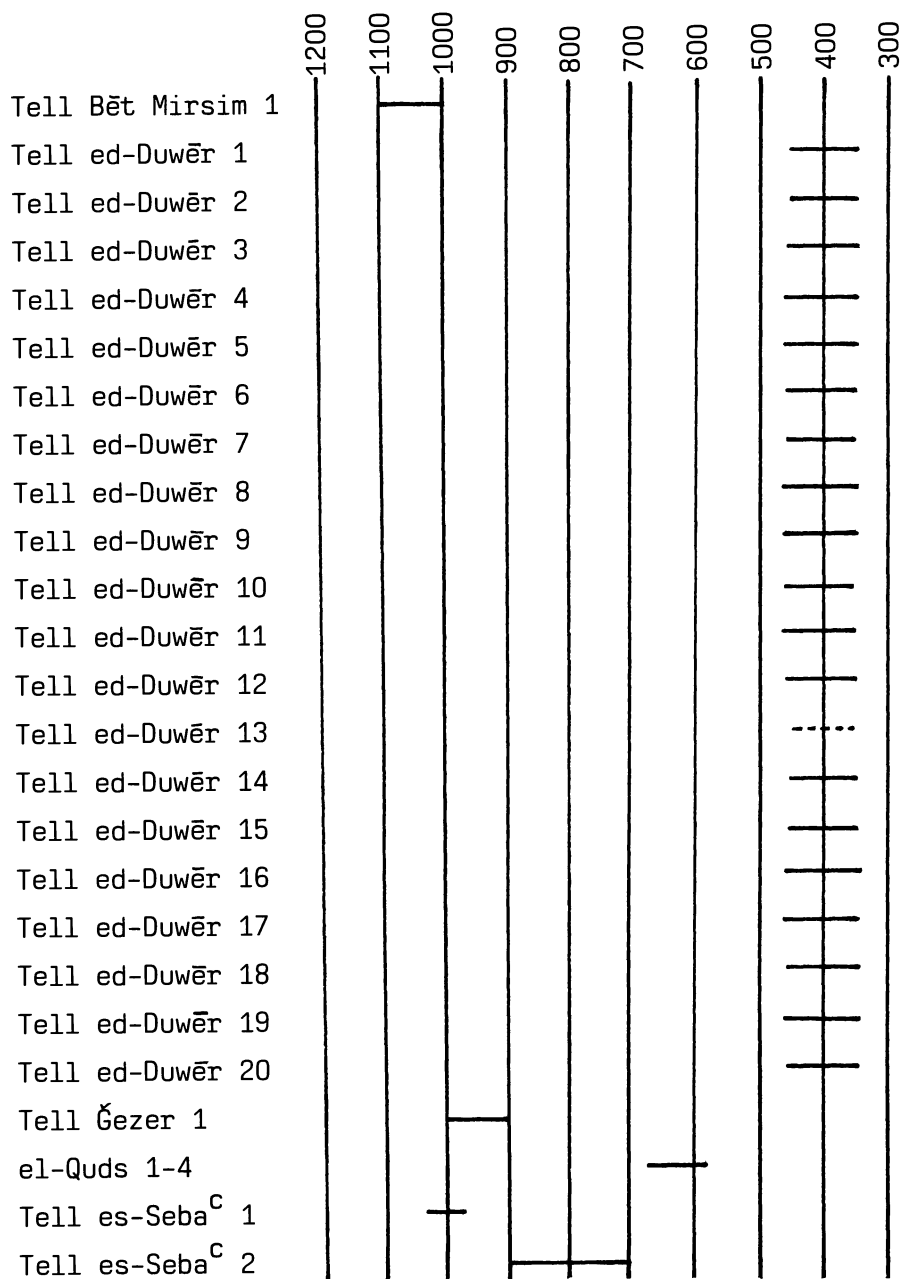
20 Z. Herzog u.a., Beer-Sheba II. The Early Iron Age Settlement (Tel Aviv 1984), 53.

21 Ebd., 19.

22 K. Prag, Decorative Architecture in Ammon, Moab and Judah, Levant 19 (1987), (121-127) 122. Er verweist darauf, daß sie keine Benützungsspuren als Räuchergeräte aufweisen.

23 Z. Herzog, "Cult Stands" from the City of David, Qad. 20 (1987), 126 (hebr.).

24 Vgl. Z. Herzog, Das Stadttor in Israel und in den Nachbarländern (Mainz 1986), 164f. (dort wird dieser Räucheraltar der Schicht IV zugewiesen!); M. Ottosson, Temples and Cult Places in Palestine (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilisations 12; Uppsala 1980), 98f.



Aus *Tell Bêt Mirsim* stammt ein im unteren Teil abgebrochener Altar, der an den Ecken leicht höckerartige Erhebungen aufweist. Nach Albright ist er ins 11. Jh. zu datieren.²⁵ Möglicherweise war dieser Altar ursprünglich mit roter Farbe bemalt; die erhaltenen Farbspuren lassen jedoch kein bestimmtes Muster mehr erkennen.²⁶ Die Seitenflächen sind 8 cm breit, die erhaltene Höhe beträgt noch 11 cm. Albright stellte offensichtlich keine Brandspuren auf der Oberfläche fest, da er annahm, daß die Altarhörner ein Gefäß mit Aromata stützen sollten; auch das Photo läßt keine Beurteilung der Frage nach Brandspuren zu.²⁷ Der Altar wurde nicht in situ gefunden, so daß keine Aussage über den ursprünglichen Aufstellungsort gemacht werden kann.

Auffallend klein ist ein aus dem 10. Jh. (Stratum 6B) stammender Altar, der in *Tell Ġezer* gefunden wurde.²⁸ Mit nur ca. 9 cm Höhe und einer Breite von 3,6 cm ist dieser Fund, der aus einem Privathaus stammt, wohl eher als Spielzeug anzusprechen. Es ist kaum vorstellbar, daß die geringe Vertiefung in der Mitte der Oberfläche (nur 6 mm tief!) jemals einen praktischen Nutzen gehabt hat. Möglicherweise handelt es sich jedoch auch um einen Miniaturvotivaltar. Auf einer Seite ist ein Krieger mit einem Speer in der linken Hand eingeritzt; die Ritzungen auf zwei weiteren Seiten sind nicht mehr deutlich zu erkennen. Unterhalb der Oberfläche verläuft eine wulstartige umlaufende Leiste.

Überblickt man nun diese bislang ausgegrabenen einfachen Räucheraltäre, so fällt eine gewisse Häufung in der späten vorexilischen sowie in der exilischen Zeit auf (vgl. die Übersicht S. 114). Vorläufer reichen jedoch bis ins 10. oder 11. Jh. hinauf. Zudem konzentrieren sich die Funde auf den Süden Palästinas. Über die Herkunft der Funde ist nur wenig bekannt. Die Exemplare von *Tell ed-Duwēr* könnten ursprünglich aus Wohnhäusern stammen. Ebenfalls aus Wohnhäusern und daher der privaten Frömmigkeit zuzuweisen sind die übrigen Funde mit Ausnahme von *Tell es-Seba*^c 2. Dieser Fund stammt dagegen wohl von einer öffentlichen Kultstätte. Die hohen schlanken Räucheraltäre stellen nach unserem jetzigen Wissensstand eine Sondergruppe der Räucherkästchen dar. Wahrscheinlich standen sie auf dem Fußboden, während die Räucherkästchen vielleicht auf einen Podest gestellt wurden. Die Tatsache, daß die schlanken Altäre meist auf einer bzw. auf drei Seiten verziert waren, läßt die Vermutung aufkommen, daß sie an eine Wand angelehnt waren. *Tell es-Seba*^c 2 und möglicherweise auch *Tell Bêt Mirsim* 1 sind ein Beleg dafür, daß Elemente der privaten Frömmigkeit Eingang in den offiziellen Kult gefunden haben.²⁹

²⁵ W.F. Albright, *The Excavation of Tell Beit Mirsim. Vol. III. The Iron Age* (AASOR 21/22 (1941-1943); New Haven 1943), 28-30.

²⁶ Es scheint mir durchaus möglich zu sein, daß die roten Farbreste nicht auf eine Bemalung, sondern auf Blutspuren zurückgehen.

²⁷ Wenn die in A. 26 geäußerte Vermutung, daß es sich um Blutspuren handeln könnte, zutrifft, ist es ohnehin wahrscheinlich, daß dieser Altar nicht für Räucheropfer, sondern für Blutopfer verwendet wurde.

²⁸ W.G. Dever u.a., *Gezer II: Report of the 1967-70 Seasons in Field I and II. Vol. II* (Annual of the Hebrew Union College/Nelson Glueck School of Biblical Archaeology; Jerusalem 1974), 67f.

²⁹ J. Milgrom, *Art. Altar, EJ* 2, (760-767) 767 hat vorgeschlagen, diese hohen Räucherständer mit den *ḥammānīm* zu identifizieren. Die alttestamentlichen Informationen lassen jedoch keine zufriedenstellende Gleichsetzung mit archäologischen Funden zu. Dies erklärt die reichhaltigen Vorschläge, die die Forschung bisher beigebracht hat: Vgl. insbesondere J. Lindblom, *Die Jesaja-Apokalypse Jes 24-27* (Lunds Universitets Årsskrift N.F. Avd. 1. Bd. 34/3; Lund 1938), 91-100; H. Ingholt, *Le sens du mot ḥammān*, in: *Mélanges syriens offerts à René Dussaud II* (Paris 1939), 795-802; K. Elliger, *Chammānīm* = Masseben?, *ZAW* 57 (1939), 256-265; ders., *Der Sinn des Wortes chammān*, *ZDPV* 66 (1943), 129-139; K. Gallinger, *Ba'al Hammon in Kition und die Hammanīm*, in: H. Gese/H.P. Rüger (Hrsg.), *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (AOAT 18; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973), 65-70; V. Fritz, *Die Bedeutung von ḥammān im Hebräischen und*

Die nächste Fundgruppe behandelt die größeren, meist mit Hörnern versehenen Altäre.

Der aus Kalkstein gefertigte Hörneraltar aus *Tell Abū Qudēs* weist eine Höhe von 45 cm auf; die Grundfläche mißt unten 28 x 25 cm, während das etwas ausladend gearbeitete Oberteil eine Fläche von 34 x 34 cm aufweist. Der Hörneraltar wurde in einem großen Raum der Schicht IV gefunden, die ins 8. Jh. datiert.³⁰ Ob es sich bei diesem Raum um einen Kultraum handelt, ist unsicher. Für diese These sprechen lediglich seine Größe (die allerdings wegen des begrenzten Grabungsareals nicht vollständig erfaßt werden konnte) und die Existenz des Hörneraltars. Brandspuren auf der Oberfläche werden nicht berichtet, und auch das beigegebene Photo trägt nichts zur Klärung bei; der Altar wird jedoch ausdrücklich als "incense altar"³¹ bezeichnet.

In dem Heiligtum der Festung in *ʿArād*³² wurden zwei Räucheraltäre aus Kalkstein gefunden, die in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung sind, da bei diesem Kultplatz erstmals der Räucheraltar in einem Jahwetempel nachgewiesen werden kann. Die beiden Altäre wurden, mit einer dicken Lehmsschicht bedeckt, umgelegt vor der Nische des Heiligtums gefunden. Dort wurden sie offenbar rituell "bestattet", ohne daß ihnen eine Beschädigung zugefügt worden war.³³ Diese Beseitigung der Räucheraltäre fand statt, als Schicht VII benützt wurde. Dieses Stratum datiert in das 7. Jh.; daher legt es sich nahe, bei dieser Kultreform an die des Josia zu denken.³⁴ Vorher können die Räucheraltäre vielleicht den Eingang zu der Nische flankiert haben.³⁵ Wann die Räucheraltäre in den

von *hmnʾ* in den palmyrenischen Inschriften, *Biblische Notizen* 15 (1981), 9-20 = ders., *The Meaning of the Word "Ḥammān/hmn"*, *FoOr* 21 (1980), 103-115; ders., *Die Bedeutung des Wortes ḥammān/hmnʾ*, in: B. Benzing u.a., *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik und Orientalistik. Teil I. Geschichte und Religionswissenschaft - Bibliographie*, Eugen Ludwig Rapp zum 70. Geburtstag (Meisenheim am Glan 1976), 41-50; K.-M. Beyse, *Art. hmn*, *ThWAT* II, (1045-1050) 1048-1050; S. Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament* (OBO 74; Fribourg/Göttingen 1987), 373-375. Für die weitere Diskussion um diese Kultgegenstände müssen in Zukunft auch stärker als bisher die ugaritischen Belege berücksichtigt werden; vgl. z.B. A. Herdner, *Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra - XXIV^e Campagne*, 1961, *Ugaritica* VII (Paris 1978), (1-74) 23f.; M. Dietrich/O. Loretz, *Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I). Ein Forschungsbericht*, *UF* 13 (1981), (63-100) 99f.; J.C. de Moor/K. Spronk, *Problematical Passages in the Legend of Kirtu (I)*, *UF* 14 (1982), (154-171) 160 A. 65.

30 E. Stern, *Art. Kedesh*, *Tel, EAEHL* III, 702f.; E. Stern/I. Beit Arie, *Excavations at Tel Kedesh (Tell Abu Qudeis)*, *TA* 6 (1979), (1-25) 5.

31 Stern, *Kedesh* (A. 30), 702.

32 Zahlreiche Vorberichte sind zu diesem Grabungsplatz erschienen; vgl. speziell zur Tempelanlage insbesondere Y. Aharoni, *Arad: Its Inscriptions and Temple*, *BA* 31 (1968), 2-32; ders., *The Israelite Sanctuary at Arad*, in: D.N. Freedman/J.C. Greenfield (Hrsg.), *New Directions in Biblical Archaeology* (New York 1969), 25-39; ders., *Art. Arad. The Upper Mound*, *EAEHL* I, 82-89; V. Fritz, *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977)*. Der abschließende Grabungsbericht liegt bislang noch nicht vor; wichtige Informationen sind jedoch in einem Zwischenbericht veröffentlicht, der vorläufig für alle weiteren Fragen herangezogen werden muß: Z. Herzog u.a., *The Israelite Sanctuary at Arad*, *BASOR* 254 (1984), 1-34. Eine endgültige Klärung manch offener Fragen kann jedoch erst der Schlußbericht bringen, zumal kürzlich wieder eine Diskussion um die Datierung der einzelnen Schichten aufkam; vgl. M. Aharoni/A.F. Rainey, *On "The Israelite Fortress at Arad"*, *BASOR* 258 (1985), 73f.; D. Ussishkin, *The Date of the Judean Shrine at Arad*, *IEJ* 38 (1988), 142-157. Vorläufig wird jedoch an der Datierung, wie sie von Herzog u.a., *Israelite Sanctuary*, vorgeschlagen wurde, festgehalten (vgl. ebd., 4 Table I).

33 Vgl. jetzt die Abb. bei Herzog u.a., *Israelite Sanctuary* (A. 31), 23.

34 Anders Fritz, *Tempel* (A. 32), 45, der davon ausgeht, daß die Altäre schon während der Laufzeit der Schicht IX "bestattet" wurden. Eine Überprüfung der stratigraphischen Zuordnung ist wohl erst mit der Publikation des Endberichts möglich.

35 So wurden sie auch bei der Rekonstruktion des Heiligtums wiederaufgestellt; vgl. dazu die zahlreichen Abbildungen, z.B. bei Herzog u.a., *Israelite Fortress* (A. 32), 7; Aharoni, *Arad* (A. 32), 20;

Tempel integriert wurden, ist völlig offen. Eher unwahrscheinlich ist jedoch die Annahme, daß sie bereits in Schicht XI³⁶ oder in Schicht X³⁷ zur Ausstattung des Kultraums gehörten; dagegen spricht die verhältnismäßig dünne Brandschicht auf der Oberfläche der Altäre.³⁸ Aharoni ließ diese Asche chemisch untersuchen. Dabei ergab sich, daß sie aus nicht näher zu bestimmenden tierischen Fetten bestand.³⁹ Somit ist an einem archäologischen Fund der Nachweis erbracht, daß in diesem Jahwempel bis zur Josianischen Reform (falls man an dieser Datierung festhalten will) auf den Räucheraltären Fett und nicht Weihrauch geopfert wurde.

Die Räucheraltäre selbst sind aus Kalkstein gefertigt. Der eine ist 51 cm hoch (^CArād 1), der andere 30 cm (^CArād 2).⁴⁰ Die Seitenflächen der annähernd quadratischen Altäre sind gut geglättet. Der obere Teil ist jeweils durch eine umlaufende Rille vom Körper getrennt. Die Aschenreste weisen eine erstaunlich scharfe Kontur auf.⁴¹

In *Tell Balāta* wurden insgesamt 2 Altäre gefunden, die jedoch nur in für eine wissenschaftliche Auswertung unzureichenden Vorberichten publiziert wurden. Da die gesamten Aufzeichnungen der deutschen Grabungen der Jahre 1913, 1914, 1926-1928, 1931 und 1934 bei der Bombardierung des Hauses von E. Sellin in Berlin im Jahre 1943 zerstört wurden, läßt sich der ursprüngliche Zusammenhang der Funde nicht mehr ausreichend rekonstruieren.⁴² Es bleibt daher nur übrig, die vorhandenen Informationen zusammenzutragen und soweit wie möglich auszuwerten.

Tell Balāta 1 wurde in dem Ost-West-Testschnitt gefunden und kann nach Aussage Sellins auf Grund der benachbarten Keramik in das 8.-7. Jh. datiert werden. Der Altar ist 60 cm hoch und 36 cm breit. In die Oberfläche ist eine annähernd runde Vertiefung mit einem Durchmesser von etwa 30 cm eingeschrieben. Noch deutlich sind die Hörner des Altars erkennbar. Die Oberfläche des Kalksteinaltars ragt über den Körper hinaus. Ein unter der Oberfläche verlaufender Wulst hat dieselbe Breite wie die Oberfläche. Brandspuren werden nicht berichtet. Der Altar wurde offenbar in einem Privathaus gefunden, da Sellin ihn als "israelitischen Hausaltar" bezeichnet.⁴³ Ob diese Zuordnung richtig ist, muß offen bleiben. In dem angesprochenen Schnitt wurde zumindest ein Bau entdeckt, der durch seine dicken Mauern sich von den übrigen Häusern unterscheidet.⁴⁴ Falls der Altar aus diesem Gebäude stammt, könnte es sich durchaus um einen Kultbau handeln. Eine ausreichende Klärung der Her-

ders., Art. Arad (A. 32), 84. Gesichert ist dies jedoch nicht! Sie können ebenso am oder in der Nähe des Eingangs zum Hof des Heiligtums oder zum Breitraum oder aber in der Mitte des Tempelraums gestanden haben. Letzteres wird insbesondere durch die Analogie zu *Tell el-Qedāh* gestützt; vgl. dazu u.S. 122.124.

36 So etwa Herzog u.a., *Israelite Fortress* (A. 32), 7.

37 So, allerdings unter wahrscheinlich falschen stratigraphischen Voraussetzungen, Fritz, *Tempel* (A. 32), 45.

38 Dies läßt sich noch gut an den heute im Israel Museum aufgestellten Räucheraltären beobachten. Hätte man die Asche stetig entfernt, so müßten auf der Oberfläche unregelmäßigere Spuren der Fettasche erhalten geblieben sein.

39 Y. Aharoni, *Excavations at Tel Arad. Preliminary Report on the Second Season, 1963*, IEJ 17 (1967), (233-249) 247 A. 29.

40 Maße nach Fritz, *Tempel* (A. 32), 52.

41 Herr Prof. Dr. M. Metzger machte mich freundlicherweise darauf aufmerksam, daß auch bei Feuerstellen bzw. Altären aus *Kāmid el-Lōz* zum Teil derart scharfe Konturen festgestellt werden konnten. In einem Fall ließen sich umlaufend an diesem Rand noch Keramikreste nachweisen. Man kann daher annehmen, daß die scharfen Konturen von aufgesetzten zylindrischen Keramikgefäßen herrühren.

42 Einen Überblick über die Grabungen und ihre Ergebnisse bieten S.H. Horn, *Shechem. History and Excavations of a Palestinian City*, JEOL 18 (1964), 284-306 und K. Jaroš, *Sichem. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24* (OBO 11; Fribourg/Göttingen 1976); vgl. jedoch auch die Rezension von H. Weippert zu diesem Buch in ZDPV 94 (1978), 167-176.

43 E. Sellin, *Die Ausgrabung von Sichem. Kurze vorläufige Mitteilung über die Arbeit im Frühjahr 1926*, ZDPV 49 (1926), (229-236) 232 (dort auch eine Beschreibung des Altars).

44 Vgl. ebd., Tf. 29. Der ausgegrabene Grundriß läßt jedoch keine sinnvolle Rekonstruktion des Baus zu.

kunft wird jedoch nicht mehr gegeben werden können. Ähnlich ist der Befund bei *Tell Balāta* 2. Sellin nennt diesen Altar ebenfalls einen Hausaltar. Er ist 90 cm hoch. Er wurde zusammen mit "sechs unmittelbar dabeiliegende(n) Thymiaterien aus Ton"⁴⁵ gefunden.⁴⁶ In unmittelbarer Nähe befanden sich etwa 35 zierliche kleine Ölfäschchen. Es fällt schwer, diesen Fund näher zu bestimmen, da er sowohl aus den hellenistischen als auch aus den eisenzeitlichen Schichten stammen kann. Die Formulierung Sellins: "Aus den vielen Einzelfunden hebe ich hier abermals einen Hausaltar hervor ..." bezieht sich auf die voranstehende Ausgrabung eines 20 x 20 m großen Areals, in dem hellenistische und eisenzeitliche Funde gemacht wurden. Die von Sellin angesprochenen Thymiaterien und Ölfäschchen sind nicht publiziert bzw. lassen sich unter den veröffentlichten Funden nicht bestimmen. Ungewöhnlich ist die Form des Altars.⁴⁷ Er hat einen quadratischen oder rechteckigen Grundriß und steht auf einem Sockel. Ähnlich wie bei *Tell Balāta* 1 läuft unterhalb des oberen Teils ein verdickter Wulst. Die Seitenflächen des Oberteils sind auffallend hochgezogen. An den Ecken finden sich hörnerartige Erhebungen.⁴⁸ Bemerkenswert ist, daß die Fundlage in etwa über dem Temenos des darunterliegenden Tempels ist. Da die Bauten der eisenzeitlichen und hellenistischen Schichten in diesem Bereich nicht in einem ausführenden Plan wiedergegeben sind, ist es durchaus möglich, daß an dieser Stelle auch in späterer Zeit ein Kultbau - wenn auch geringeren Ausmaßes - stand, und so die Tradition des heiligen Ortes gewahrt wurde. Es läßt sich daher für *Tell Balāta* in keinem der beiden Fälle sagen, ob die ausgegrabenen Altäre aus Kultbauten oder aber aus Privathäusern stammen. Zudem ist auch bei beiden Funden unklar, ob sie als Räucheraltäre Verwendung fanden, da von Brandspuren nichts berichtet wird.

Ein Altar aus *Bēsān* weist durch seine Gestaltung starke Ähnlichkeiten mit dem Räucheraltar aus dem Orhostatentempel in *Tell el-Qedāh*⁴⁹ auf. Beide sind durch Vertiefungen auf den Seitenflächen so gestaltet, daß sie eine gegliederte Front aufweisen. Auch das Fundstück aus *Bēsān* hat auf zwei einander gegenüberliegenden Seiten über den vertieften Flächen eine größere freie Fläche, die hier jedoch trapezförmig und nicht quadratisch ausgeführt wurde. Die Oberflächengestaltung zeigt, daß dieser aus Basalt hergestellte Altar nicht für Räucheropfer verwandt worden sein konnte. Einerseits sind keine Brandspuren erkennbar, andererseits ist aber auch die Oberfläche durch zwei wulstartige Diagonalen so geformt, daß in der Mitte keine Möglichkeit zum Verbrennen vegetabiler oder pflanzlicher Stoffe bleibt.⁵¹ Der Altar stammt aus dem Tempel der Schicht IX, der von den Ausgräbern der Zeit des Thutmosis III. zugeschrieben wurde. Man wird diesen Tempel jedoch eher ins 14. Jh. statt ins 15. Jh. zu datieren haben. Die Ecken dieses Altars sind leicht hochgezogen; hier dürfte ein Vorläufer des Hörneraltars vorliegen.

Ein in *Ēn el-Qudērāt* gefundener (Hörner- ?) Steinaltar kann auf Grund der unzureichenden Veröffentlichung bislang noch nicht einer der Schichten des Siedlungshügels zugewiesen werden. Weder die Maße noch die mögliche Existenz von Brandspuren sind bekannt.

Ein in *Gezer* gefundener Hörneraltar wurde nach den Angaben des Ausgräbers Macalister in einem Fundzusammenhang entdeckt, der in die Zeit um 600 v.Chr. datiert.⁵² Wahrscheinlich ist der Altar jedoch wesentlich älter, da er als Baustein sekundär verwendet wurde. Sollte die Datierung Macalisters zutreffen, was jedoch auf Grund seiner Grabungs- und Dokumentationsmethode keineswegs

45 Was Sellin hier unter Thymiaterien versteht, muß offen bleiben.

46 Ebd., 233.

47 Der wiedergegebenen Umzeichnung liegt eine nur schlecht ausgeleuchtete Photographie von Sellin, Sicheim Frühjahr 1926 (A. 43), Tf. 31c zu Grunde.

48 Vgl. hierzu E. Sellin, Die Ausgrabung von Sicheim. Kurze vorläufige Mitteilung über die Arbeit im Sommer 1926, ZDPV 49 (1926), (304-327) 312-316.

49 Vgl. dazu u.S. 122.124.

50 Vgl. die Abb. bei A. Rowe, The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part I. The Temples and Cult Objects (Publications of the Palestine Section of the University Museum, University of Pennsylvania. Vol. II; Philadelphia 1940), Pl. LXIXA:1.2.

51 Man könnte allenfalls daran denken, daß auf die einzelnen Segmente heiße Steine gelegt wurden.

52 R.A.S. Macalister, The Excavation of Gezer 1902-1905 and 1907-1909. Vol. II (London 1912), 424 fig. 507.

gesichert ist,⁵³ so könnte die sekundäre Verwendung dieses Altars möglicherweise mit der Josianischen (oder Hiskianischen) Reform in Verbindung gebracht werden.⁵⁴ Die Zeit der Herstellung des Altars läßt sich keinesfalls mehr bestimmen. Der Altar ist 38 cm hoch; die Seitenflächen haben eine Breite von 27 bzw. 23 cm. Die Oberfläche ist leicht konkav geformt. Auf dem veröffentlichten Photo sind keine Brandspuren erkennbar, doch können diese auch nicht ausgeschlossen werden. Offensichtlich wurden die Hörner für die sekundäre Verwendung des Altars als Baustein abgeschlagen oder zumindest beschädigt, so daß der Altar jetzt eine nahezu quaderförmige Gestalt hat.

Aus *Tell ed-Duwēr* stammt bislang nur ein Hörneraltar aus vorhellenistischer Zeit.⁵⁵ Er wurde zusammen mit zahlreichen anderen Kultgegenständen in einem kleinen Heiligtum aus dem 11. oder frühen 10. Jh. gefunden.⁵⁶ Der Altar ist 45 cm hoch und etwa 22 cm lang und breit. Die Oberfläche ragt etwas über die Maße des Körpers hinaus. Drei Hörner sind - teilweise allerdings nur fragmentarisch - zu erkennen. Das deutliche Photo im Grabungsbericht zeigt keine Brandspuren auf der Oberfläche;⁵⁷ daher wird es sich bei diesem Altar wahrscheinlich nicht um einen Räucheraltar gehandelt haben.

In *Ḥirbet el-Muqannaʿ*⁵⁸ wurden in den vergangenen Jahren mindestens 12 Altäre gefunden.⁵⁹ Zum Teil stammen sie offenbar aus einer Werkstatt für Steinaltäre, denn einige Exemplare sind in einem nicht fertiggestellten Zustand. Lediglich ein Fundstück weist Brandspuren auf. Alle Altäre können anscheinend der Schicht IB/C zugeordnet werden, die zwischen 701 und 603 datiert wird. Eine hinreichende Publikation der Altäre steht bislang noch aus. Lediglich ein Altar wurde bisher etwas ausführlicher veröffentlicht. Er ist etwa 20 cm hoch und etwa 28 cm breit.⁶⁰ Der Wulst, der schon bei zahlreichen Hörneraltären festgestellt wurde und offenbar zum festen Bestand gehört, ist hier auf den Körper aufgesetzt und überragt ihn. Der Altar war offenbar in einer Nische aufgestellt. Ob dies nur für Aufbewahrungszwecke war oder ob diese Aufstellung ein Anzeichen für eine kultische Verwendung des Altars ist, ist bislang unklar.

Die zahlenmäßig größte Gruppe an Altären wurde bisher bei den verschiedenen Ausgrabungen in *Tell el-Mutesellim* gefunden. Bereits bei der deutschen Expedition wurde ein kleiner Altar entdeckt,

⁵³ W.F. Albright, *Tell Beit Mirsim* (A. 25), 29 möchte die Schicht V, unter der der Altar gefunden wurde, ins 10. Jh. datieren; somit würde der Altar mindestens aus dem 11. Jh. stammen.

⁵⁴ Vgl. auch die Verwendung von Altarsteinen als Baumaterial in *Tell es-Sebaʿ* (vgl. zu diesem Altar u. S. 127).

⁵⁵ Ein weiterer Altar, vgl. O. Tufnell u.a., *Lachisch III* (A. 4), 141-144 stammt aus dem sog. Solar Shrine, der auf Grund der Nachgrabungen von Y. Aharoni u.a., *Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency* (Lachisch V), (Publications of the Institute of Archaeology Tel Aviv University 4; Tel Aviv 1975), 3-11 in die hellenistische Zeit datiert werden muß. Ebd., 44-46 findet sich auch eine Deutung des Altars von N.M. Sarna (*The Chirotonic Motif on the Lachish Altar*).

⁵⁶ Aharoni, *Lachish V*, 26-32 (dort, S. 28 fig. 6 auch eine Abb. mit der genauen Fundlage der Kultgegenstände; sie waren lediglich umgeworfen worden).

⁵⁷ Unter den übrigen Kultgeräten des Heiligtums finden sich auch solche, die für Räucherzwecke benützt werden können; vgl. dazu unten Kapitel 5 des archäologischen Teils ("Die sogenannten Räucherstände").

⁵⁸ Eine Abbildung wahrscheinlich aller bislang gefundener Altäre von diesem Siedlungsplatz findet sich bei L.F. DeVries, *Cult Stands - A Bewildering Variety of Shapes and Sizes*, BAR 13:4 (1987), (26-37) 31. Sie zeigt Altäre verschiedenster Größe; genaue Angaben zu den Abmessungen fehlen allerdings. Der Beiztext zu der Abbildung lautet: *They "stand beside a variety of altars from the seventh century B.C., including a horned altar several feet high"*. Weitere Abbildungen einzelner Altäre finden sich bei S. Gitin, *Tel Miqne-Ekron: A Type-Site for the Inner Coastal Plain in the Iron II Period*, in: ders./ W.G. Dever (Eds.), *Recent Excavations in Israel: Studies in the Iron Age Archaeology* (AASOR 49; Winona Lake 1989), (23-58) 46; ders., *Urban Growth and Decline at Ekron in the Iron II Period*, BA 50 (1987), (206-222) 211; ders./T. Dothan, *Tel Miqne-Ekron - 1985, Excavations and Surveys in Israel* 4 (1985), (72-74) 73; diess., *Tel Miqne, 1985, IEJ* 36 (1986), (104-107) Pl. 16C; diess., *Ḥirbet el-Muqannaʿ (Miqne-Ekron) 1985-1986, RB* 95 (1988), (228-239) 235.

⁵⁹ Gitin, *Urban Growth* (A. 58), 210.

⁶⁰ Die Maße sind der Abb. 16C bei Dothan/Gitin, *Tel Miqne* (A. 58) entnommen.

der von den Ausgräbern ursprünglich in die Spätbronzezeit datiert wurde (*Tell el-Mutesellim* 1).⁶¹ Eine spätere Untersuchung des Fundmaterials ergab jedoch eine Datierung in die frühe Eisenzeit. Die Maße des Steinaltars können nur geschätzt werden. Schumacher schreibt, daß die Oberfläche ausgehöhlt war und so eine Schale von 20 cm Durchmesser bildete. Demnach wird man die Breite des annähernd quadratischen Altars auf knapp 30 cm anzusetzen haben. Die Höhe wäre dann noch zu etwa 50 cm erhalten. Unter der Oberfläche verläuft eine Hohlkehle, die in den Körper des Altars übergeht. Ob die Oberfläche Brandspuren aufwies, ist nicht bekannt. Über den Fundzusammenhang kann keine gesicherte Aussage mehr gemacht werden. Schumacher bezeichnete den Bau, in dem der Altar entdeckt wurde, als "südliches Burgtor", doch wurde diese Deutung von Watzinger in Zweifel gezogen.⁶³

Bei den amerikanischen Grabungen in *Tell el-Mutesellim* fand man weitere 8 Altäre. Allein 6 davon wurden - allerdings äußerst unzureichend - in einem Band über die Kultgeräte aus *Tell el-Mutesellim* veröffentlicht.⁶⁴ *Tell el-Mutesellim* 2 (= 2984)⁶⁵, *Tell el-Mutesellim* 3 (= 2983) und *Tell el-Mutesellim* 7 (= 2982) stammen alle aus dem Areal R 12 und können der Schicht IV⁶⁶ oder der Schicht V⁶⁷ zugewiesen werden. Die Herkunft und stratigraphische Einordnung der Fundstücke ist jedoch nicht mehr mit Sicherheit aufzuweisen. Das benachbarte Gebäude 338⁶⁸ wird heute im allgemeinen der Schicht IVA und somit der Zeit Ahabs (1. Hälfte 9. Jh.) zugerechnet. Möglicherweise wird man an dieselbe Zeit für eine Datierung der drei Altäre zu denken haben. *Tell el-Mutesellim* 2 (= 2984) ist 68 cm hoch und im oberen Teil ca. 29 cm breit und lang. *Tell el-Mutesellim* 3 (= 2983) weist 55,5 cm Höhe auf und ist etwa 30 cm im Quadrat breit. Mit 54,5 cm ist *Tell el-Mutesellim* 7 (= 2982) fast genauso hoch. Die Seitenlängen betragen etwa 25 cm. Alle drei Altäre haben an den vier Ecken der Oberflächen Hörner, wobei diese bei den beiden letzteren Fundstücken besonders ausgeprägt sind. Die Oberfläche von *Tell el-Mutesellim* 2 ist stark durch Brandspuren verfärbt. Bei den beiden anderen Exemplaren ist dies nicht mit Sicherheit nachzuweisen, da deren Oberflächen durch Sekundär-

61 So G. Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. IX. Die Ausgrabungen im Frühjahr 1905, MNDPV 1906, (17-30) 23: "In dem Torschutt fanden wir sehr alte Buckel- und andre Keramik aus der späteren Bronzezeit um 12-1500 v.Chr. ...". Überraschenderweise wird der Altar in den abschließenden Grabungsberichten nicht mehr erwähnt; vgl. zum sog. Südtor G. Schumacher, Tell el-Mutesellim. Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des Deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabungen. I. Band. Fundbericht. A. Text (Leipzig 1908), 77-82 und C. Watzinger, Tell el-Mutesellim. Bericht über die 1903 bis 1905 mit Unterstützung Sr. Majestät des Deutschen Kaisers und der Deutschen Orient-Gesellschaft vom Deutschen Verein zur Erforschung Palästinas veranstalteten Ausgrabungen. II. Band. Die Funde (Leipzig 1929), 42-47.

62 Watzinger, Tell el-Mutesellim II (A. 61), bes. 44-46.

63 Watzinger, Tell el-Mutesellim II (A. 61), 42: "Die ursprüngliche Gestalt und die Bedeutung des Baus bleibt somit ungewiß; für SCH(umacher).s Erklärung als Stadttor besteht auch nicht der geringste Anhalt." Da von den bei den deutschen Grabungen freigelegten Bauten keine Pläne veröffentlicht wurden, läßt sich der Grundriß des Bauwerks auch nicht durch einen Vergleich mit den amerikanischen Grabungen klären.

64 H.G. May, Material Remains of the Megiddo Cult (OIP 26; Chicago 1935).

65 Da sich die Fundnummern der amerikanischen Grabungen in der wissenschaftlichen Diskussion inzwischen eingebürgert haben, werden sie zusätzlich angegeben.

66 So May, Megiddo Cult (A. 64), 7.

67 So etwa der Hinweis von Y. Yadin, Art. Megiddo, EAEHL III, (830-856) 853; Yadin selbst scheint jedoch die Fundstätte der Altäre und den in der Nähe befindlichen Bau 338, aus dem die Altäre möglicherweise stammen, eher der Schicht IVA zuzuweisen, bemerkt aber: "the connection between the building and the cult objects is not clear" (853).

68 Den einzigen mir bekannten Plan, auf dem der ungefähre Fundort und damit auch das Verhältnis zu Bauwerk 338 aufgezeigt wird, findet man bei R.S. Lamon/G.M. Shipton, Megiddo I. Seasons of 1925-34. Strata I-V (OIP 42; Chicago 1939), fig. 49. Demnach wurden die Altäre in einem Abstand von mindestens 20 m von dem Vorhof des Gebäudes 338 entfernt gefunden. Dies macht es äußerst unwahrscheinlich, daß die Altäre in einem ursprünglichen Zusammenhang mit diesem Bau zu sehen sind. Eine stratigraphische Zuordnung ohne gesicherte Zwischenglieder ist daher nur schwerlich durchführbar.

brände geschwärzt worden waren.⁶⁹ In ihrer Gestaltung ähneln sich *Tell el-Mutesellim* 3 und 7 stark. Bei beiden ragt die Oberfläche über den Querschnitt der Grundfläche hinaus. Unterhalb der Oberfläche verläuft umlaufend eine wulstartige Verstärkung mit denselben Abmessungen, wie sie auch bei der Oberfläche anzutreffen sind. Auch bei *Tell el-Mutesellim* 2 sind die Abmessungen der Oberfläche um einige Zentimeter größer als die des Altarkörpers. Bei diesem Fundstück ist der obere Teil jedoch massiver gebaut und umfaßt etwa das obere Drittel des gesamten Altars. Die Seitenflächen dieses oberen Bereichs sind gut geglättet. Auf jeder Seite wurde eine quadratische Fläche herausgearbeitet, die die Seitengestaltung etwas auflockert.⁷⁰ Auch hier findet sich eine wulstartige Verstärkung unter dem oberen Teil; der Wulst läuft hier jedoch in einem spitzen Winkel zu.

Tell el-Mutesellim 4 (= M 4555) ist 35 cm hoch; die Seitenflächen sind 24 bzw. 22 cm breit. Die ursprünglich vorhandenen Hörner wurden offenbar absichtlich abgebrochen. Ähnlich wie bei den voranstehenden Altären findet sich auch hier wieder eine wulstartige Verdickung unterhalb der Oberfläche. Dieses Fundstück weist auf der Oberfläche starke Brandspuren auf, die auf eine Verwendung als Räucheraltar schließen lassen. Der Altar stammt aus Locus 1521 in Areal R 5 und wird dem Stratum III zugerechnet. Dieser Locus wurde im Grabungsbericht nicht näher beschrieben; er wird lediglich als "Room" bezeichnet.⁷¹ Der Charakter des Raums kann daher nicht näher bestimmt werden; auch die Funde sind - abgesehen von dem Altar - nicht allzu aussagestark.⁷² Man wird daher davon auszugehen haben, daß es sich um ein Privathaus handelt. Schicht III, der dieser Bau zugerechnet wird, datiert zwischen 732 und 630 v.Chr.

Auch *Tell el-Mutesellim* 5 (= M 5331) stellt einen Hörneraltar dar, bei dem jedoch die Hörner nur wenig über den Rand der Oberfläche hinausragen. Der Altar ist 38 cm hoch, 34 cm breit und 25 cm tief. Wie bei den anderen Fundstücken weist auch dieser Altar eine umlaufende wulstartige Verstärkung auf, die hier jedoch über die identischen Außenmaße der Oberfläche und des Körpers hinausragt. Auf der Oberfläche finden sich keine Brandspuren. Der Altar wurde im Areal R 6 in der Nähe des Locus 1689 gefunden; dieser Locus stellt wahrscheinlich den Raum eines Privathauses dar.⁷³ Die Ausgräber rechneten diesen Locus zu Schicht V, die in die davidische und salomonische Zeit (10. Jh.) datiert.

An der Oberfläche gefunden und daher nicht datierbar ist *Tell el-Mutesellim* 6 (= M 5154). Dieser Altar unterscheidet sich von den anderen bisher behandelten in seiner Form. Während sonst die Abmessungen des Altarkörpers stets (mit Ausnahme von *Tell el-Mutesellim* 5) geringer waren als die der Oberfläche, sind sie bei diesem Fundstück gleich. Um trotzdem die auch sonst festgestellte wulstartige Verstärkung zu erreichen, wurden im oberen Teil des Körpers zwei breite umlaufende vertiefte Rillen ausgearbeitet; das zwischen ihnen stehengebliebene Gestein macht wiederum den Eindruck eines Wulstes. Dieser Altar weist keine Hörner auf. Er ist 45 cm hoch; die Seitenflächen sind 28 bzw. 30 cm breit. Auf der Oberfläche findet sich eine kleine durch Brandspuren verfärbte Fläche ("top a simple tray discolored by fire"⁷⁴); wahrscheinlich wird man daher auch diesen Altar als Räucheraltar bezeichnen können.

Zwei weitere aus Kalkstein gefertigte Hörneraltäre (*Tell el-Mutesellim* 8 und 9) fand man zusammen mit anderen Kultgegenständen in einer Seitenkammer (Locus 2081) eines Wohnhauses, das möglicherweise im Besitz eines Priesters war.⁷⁵ Der Bau stammt aus Schicht V A und muß somit dem 10.

⁶⁹ May, Megiddo Cult (A. 64), 12.

⁷⁰ Vgl. die ähnliche Gestaltung bei *Bēšān* 1 und *Tell el-Qedāh* 1.

⁷¹ Vgl. May, Megiddo Cult (A. 64), zu Pl. XII.

⁷² Lamon/Shipton, Megiddo I (A. 68), 228. Dieser Raum ist auch auf keinem der Pläne abgebildet. Lediglich ein Luftphoto (ebd., 99 fig. 115) zeigt die Umrisse des Baus. Demnach handelt es sich um einen Breitraum von etwa 10 x 5 m Größe, dem nach Norden drei Räume vorgelagert sind.

⁷³ Die Fundliste (vgl. Lamon/Shipton, Megiddo I [A. 68], 134) nennt neben dem Altar nur eine Tonfigurine, wie sie in vielen palästinischen Häusern der Eisenzeit gefunden wurde, einen Krug, sowie in der näheren Umgebung des Locus eine Perle und zwei Werkzeuge.

⁷⁴ Auch hiervon existiert in den Grabungsberichten keine exakte zeichnerische Wiedergabe; vgl. lediglich das Luftphoto bei Lamon/Shipton, Megiddo I (A. 68), fig. 123.

⁷⁵ May, Megiddo Cult (A. 64), zu Pl. XII.

⁷⁶ Vgl. zu einer näheren Beschreibung oben S. 37.

Jh. zugerechnet werden. *Tell el-Mutesellim* 8 ist 46 cm hoch und maximal 36 cm breit, *Tell el-Mutesellim* 9 weist jedoch nur eine Höhe von 30 cm und eine Breite von 16 cm auf. Bei beiden Altären ragt die Oberfläche über die Abmessungen des Körpers hinaus; beide Altäre weisen auch wieder einen umlaufenden Wulst unterhalb der Oberfläche auf. Ein interessantes Detail findet sich bei *Tell el-Mutesellim* 9. Dort sind an einer Seite unterhalb dieses Wulstes zwei quadratische "prellbockartige" Aufsätze vorhanden, deren genaue Funktion unklar ist.

Tell el-Mutesellim 10 ist ebenfalls ein Hörneraltar. Auch bei diesem Fundstück weist der Altarkörper wieder eine geringere Seitenlänge als das Oberteil auf. Unter dem Oberteil findet sich auch hier der inzwischen schon mehrfach erwähnte Wulst. Auf der Oberfläche, die quadratisch eingetieft ist, sind auf den veröffentlichten Photos keine Brandspuren erkennbar. Der Altar ist 64 cm hoch, die Seitenlänge beträgt 31 cm. Er wird ins 10.-9. Jh. datiert.⁷⁷

In *Tell el-Qādī* wurde ein kleiner Hörneraltar mit einer Seitenlänge von 40 cm und einer Höhe von 35 cm entdeckt. Eines der Hörner war gänzlich abgeschlagen, zwei weitere sind beschädigt.⁷⁸ Die Datierung dieses Altars ist nur schwer vorzunehmen. Er wurde auf dem irdenen Fußboden des Hofes gefunden, der die Kulthöhe des 9. Jh. umgibt. Möglicherweise stammt er jedoch auch aus älteren Zeiten und wurde nur sekundär an diesem Ort aufgestellt.⁷⁹ Brandspuren auf der Oberseite bestätigen seine Verwendung als Räucheraltar.⁸⁰

Aus dem sog. Orthostatentempel (Schicht 1a in Areal H) in *Tell el-Qedāh* stammt ein aus Basalt gefertigter Räucheraltar. Der Fund ist 1,07 m hoch⁸¹; zwei Seitenflächen sind zwischen 47,2 und 50,2 cm, die anderen zwischen 38,4 und 42,4 cm breit. Auf den schmaleren Seiten findet sich je eine längliche Vertiefung; auf den breiteren Seitenflächen wurden zwei derartige Vertiefungen herausgearbeitet, die etwa die unteren 2/3 der Gesamtfläche einnehmen. Dadurch entsteht der Eindruck einer durch Vor- und Rücksprünge gegliederten Fassade.⁸² Über den beiden länglichen Vertiefungen finden sich auf den Breitseiten quadratisch vertiefte Flächen mit einer Seitenlänge von ca. 28 cm. Auf der "Rückseite" war diese Fläche unreliefiert; die Vorderseite war mit einem vierstrahligen Stern verziert, der von einem Doppelkreis eingefasst war. Dasselbe Symbol findet sich auch auf der Brust eines Götterbildes, das außerhalb dieses Heiligtums gefunden wurde.⁸³ Mit guten Gründen hat man geschlossen, daß der Tempel dem Baal-Hadad geweiht war.⁸⁴ Zwei Ecken des Altars wurden offenbar

⁷⁷ Der Altar wurde bei unpublizierten Sondagen auf dem Tell entdeckt (freundliche Mitteilung von Frau M. Dayagi-Mendels).

⁷⁸ Eine gute Photographie des Fundstücks findet sich in J.C.H. Laughlin, *The Remarkable Discoveries at Tel Dan*, BAR 7:5 (1981), (20-36) 32.

⁷⁹ Vgl. die Beschreibungen der Fundsituation bei A. Biran, *The Temenos at Dan*, EI 16 (1982), (15-43. 252*f.) 24 (hebr. mit engl. Zusammenfassung); ders., *An Israelite Horned Altar at Dan*, BA 37 (1974), 106f.

⁸⁰ Vgl. Laughlin, *Dan* (A. 78), 32.

⁸¹ Yadin gibt an, daß dieser Altar angeblich 1,7 m hoch sei; vgl. Y. Yadin, *Hazor. The Head of all those Kingdoms*. Joshua 11:10 (SchL 1970; London 1972), 92 sowie ders., *Hazor. Die Wiederentdeckung der Zitadelle König Salomos* (Hamburg 1976), 83. Dem widerspricht jedoch deutlich die Abbildung in Y. Yadin u.a., *Hazor III-IV. An Account of the Third and Fourth Season of Excavations, 1957-1958*. Plates (Jerusalem 1961), Pl. CCCXXXI:1-3.

⁸² In der Gestaltung vergleichbar ist neben dem Altar aus *Bēsān* ein Altar, der auf einem Relief aus *Alaça Höyük* abgebildet ist; vgl. ANEP 616; W. Orthmann, *Der Alte Orient* (PKG 14; Berlin 1975), 345b; E. Akurgal, *Die Kunst der Hethiter* (München 1961), 92 oben. Auf dem Altar steht als Kultfigur ein Stier. Dabei handelt es sich um einen Brauch, der zumindest im hethitischen Bereich weit verbreitet war. Dort wurde der Altar als Postament für die Kultfigur benutzt, während die Opfergaben auf einen eigenen Opfertisch gelegt wurden; vgl. M. Popko, *Kultobjekte in der hethitischen Religion* (nach keilschriftlichen Quellen), (Warschau 1978), 66-71.78f. Da in Palästina in keinem Fall ein direkter Bezug zwischen einem Altar und einer Kultfigur nachgewiesen werden konnte und bei dem Altar aus *Tell el-Qedāh* zudem Brandspuren auf der Oberfläche nachgewiesen sind, wird man einen vergleichbaren Brauch in Palästina vorläufig auszuschließen haben.

⁸³ Yadin, *Hazor III-IV* (A. 81), Pl. CCCXXIVf.

⁸⁴ Vgl. besonders Y. Yadin, *Hazor. The Head* (A. 81), 95; J. Gray, *Hazor*, VT 16 (1966), (26-52) 34f.

absichtlich abgeschlagen⁸⁵ und 3-5,5 m von dem Altar entfernt gefunden.⁸⁶ Brandspuren auf der Oberfläche des Altars belegen seine Verwendung für Räucheropfer.⁸⁷

Der Altar stammt aus Schicht 1a, die ins 13. Jh. datiert.⁸⁸ Ob der Räucheraltar bereits in den älteren Schichten Verwendung fand und jeweils nach einem Umbau im neuen Heiligtum wiederverwendet wurde, kann nicht nachgewiesen werden. Aus der Lage des Altars kann man rekonstruieren, daß er genau in der Mitte vor der Kulnische, etwa 2 m von der vordersten Treppenstufe entfernt, gestanden hat. Bei der Zerstörung des Heiligtums wurde er dann lediglich nach rechts umgeworfen.⁸⁹ Schon allein die herausgehobene Position des Räucheraltars unterstreicht die besondere Bedeutung dieses Kultgeräts im Vergleich mit den zahlreichen anderen Funden dieses Tempels.

Der Überblick über diese (Räucher-)Altäre zeigt, daß sie ab dem 14. (*Bēśān*) und 13. Jh. (*Tell el-Qedāh*) zumindest im Norden Palästinas verbreitet waren. Von dort aus fanden sie auch Eingang in den Süden des Landes und hielten sich über die Jahrhunderte hinweg.⁹⁰ Die betont herausgearbeiteten Altarhörner stellen eine spätere Ergänzung dar, die erst mit dem 10. Jh. auftritt und dann ebenfalls jahrhundertlang ein festes Element war. Aber selbst bei späten Altären wie etwa den Exemplaren aus *Arād* können die Altarhörner noch fehlen. Schon bei dem Fundstück aus dem Orthostatentempel in *Tell el-Qedāh* läßt sich eine Benützung als Räucheraltar nachweisen; dies gilt jedoch nicht für alle derartigen Altäre. Vielmehr wird man sich vorzustellen haben, daß die Altäre einerseits zum Verbrennen von Fett im Rahmen eines Gemeinschafts- und Räucheropfers verwendet werden konnten,⁹¹ andererseits aber ebensogut als Ablagefläche zum Aufstellen vegetabiler Gaben geeignet waren. In dieser zweiten Funktion haben die Altäre die häufig in Tempeln anzutreffenden Podeste zum Niederlegen der Gaben ersetzt. In manchen Tempeln mag es daher zwei oder mehrere dieser Altäre gegeben haben, die jeweils unterschiedlichen Zwecken dienten. Andererseits ist es aber ebensogut vorstellbar, daß an verschiedenen Tempeln unterschiedliche Opferpraktiken angewandt wurden und die Altäre mit oder ohne Brandspuren jeweils einen Beleg für einen differenzierten lokalen Kult darstellen.

⁸⁵ Obwohl der Altar kein Hörneraltar ist, kann man möglicherweise aus diesem Sachverhalt schließen, daß auch schon hier die Ecken, an denen sich sonst ja die Hörner befanden, eine besondere Bedeutung innehatten.

⁸⁶ In den Publikationen finden sich unterschiedliche Entfernungsangaben; die hier wiedergegebenen wurden dem Plan bei Yadin, Hazor. The Head (A. 81), 92 fig. 22 entnommen.

⁸⁷ Leider wurde m.W. keine chemische Untersuchung der verbrannten Stoffe vorgenommen, so daß sich die Materie nicht bestimmen läßt.

⁸⁸ J.-W. Meyer, Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient (AOAT 39; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1987), 25-29 hat die Datierung der einzelnen Schichten noch einmal kritisch geprüft und schlägt für Schicht 1a die Zeit zwischen 1285/75 und 1180, für Schicht 1b den Zeitraum zwischen 1450 und 1285/75 vor.

⁸⁹ Vgl. den Plan der einzelnen Kultgeräte in diesem Tempel mit ihrer genauen Fundlage bei Yadin, Hazor. The Head (A. 81), 92 fig. 22.

⁹⁰ Vgl. die Abbildungen später Fundstücke bei K. Galling/P. Lohmann, Der Altar in den Kulturen des Alten Orients (Berlin 1925), Tf. 13f.

⁹¹ Ein Metzger machte mich freundlicherweise darauf aufmerksam, daß in eine offene Flamme geworfenes oder gelegtes ausgekochtes Fett unter starker Rauchentwicklung "explodiert".

Die Hörner an den Ecken des Altars sind nicht, wie Greßmann⁹² und in seinem Gefolge Galling⁹³ u.a. angenommen haben, geviertelte Masseben, die aus praktischen Gründen an die Ecken des Altars gestellt wurden.⁹⁴ Daneben wurden die Hörner auch als Halterung für eine Räucherschale⁹⁵, als Symbole der Hörnerkrone der Götter und Könige⁹⁶ und als Reste eines Stierkults⁹⁷ gedeutet, ohne daß einer dieser Vorschläge voll überzeugen kann. Vielmehr wird es sich um die Rudimente einer umlaufenden Zinnenreihe handeln. Derartige Zinnenaufbauten sind noch gut auf einem assyrischen Relief erkennbar, das einen Altar auf dem Weg zu einem Bergheiligtum zeigt. Dieser Altar weist noch Zinnen mit jeweils drei Erhebungen auf einer Seite auf.⁹⁸ Vergleichbar ist auch ein angeblich aus Elam stammendes Tempelmodell - es handelt sich dabei um den Typus der auch in Palästina verbreiteten kleinen Tempelschreine -, das an den vier Ecken noch turmartige mit Zinnen bewehrte Verstärkungen aufweist, die ebenfalls in diesem Zusammenhang zum Vergleich herangezogen werden können.⁹⁹ Die Gestaltung der beiden ältesten Altäre (*Bēsan* 1 und *Tell el-Qedāh* 1) erinnert zudem auch an die häufig in Vor- und Rücksprünge gegliederten Tempelfassaden. All dies legt die Vermutung nahe, daß die Altäre ihrer Form nach (vergleichbar mit den ebenfalls zur Ausstattung eines Heiligtums gehörenden "Tempelmodellen")¹⁰⁰ Miniaturtempel darstellten. Möglicherweise macht diese Interpretation auch die alttestamentlichen Schutz- und Asylaussagen, die mit den Altarhörnern verbunden sind, verständlich: Es spiegelt sich darin noch die ursprüngliche Vorstellung des mit Zinnen bewehrten Gebäudes, in dem der Notleidende Schutz vor seinen Feinden finden konnte.

Neben diesen Altären mit einer relativ kleinen Oberfläche, die für Brandopfer kaum geeignet gewesen sein dürften und die daher entweder als Opfertische oder

92 H. Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament (RV III/10; Tübingen 1908), 28.

93 Galling/Lohmann, Altar (A. 90), 67.

94 Derartige Altäre mit zentralen Masseben sind bislang auch archäologisch nicht nachgewiesen.

95 So z.B. J.B. Pritchard (Hrsg.), The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament (Princeton 1969), 319.

96 J. de Groot, Die Altäre des Salomonischen Tempelhofes (BWANT 31; Stuttgart 1924), 76-88.

97 F.J. Stendebach, Altarformen im kanaanäisch-israelitischen Raum, BZ NF 20 (1976), (180-196) 190.

98 Dieses Relief ist mehrfach publiziert worden; vgl. z.B. R.D. Barnett/W. Forman, Assyrische Palastreliefs (Prag 1959), Abb. 134; A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients (Leipzig 1916), Abb. 18; O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen (Zürich u.a. 1977), 132. Daneben gibt es auch archäologisch nachgewiesene assyrische Räucheraltäre mit einer derartigen Zinnenverzierung auf der Oberseite, die jedoch nicht plastisch, sondern nur reliefiert gestaltet ist; vgl. z.B. R.C. Thompson/R.W. Hutchinson, The Site of the Palace of Ashurnasirpal at Niniveh, Excavated in 1929-30 on Behalf of the British Museum, Liverpool Annals of Archaeology and Anthropology 18 (1931), (79ff.) 83 Pl. XXVI; A. Green, A Note on the Assyrian "Goat-Fish", "Fish-Man" and "Fish-Woman", Iraq 48 (1986), 25-30 Pl. VI f.

99 Belser Kunstbibliothek. Die Meisterwerke aus dem Museum für Vor- und Frühgeschichte Berlin. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz (Stuttgart/Zürich 1980), 180f.

100 Zu diesen Fundstücken vgl. oben S. 40 A. 140.

aber als Räucheraltäre Verwendung fanden, wurden in Palästina auch mehrere größere Altäre entdeckt.¹⁰¹

In *Tell Qasile* wurde eine Installation entdeckt, die von den Ausgräbern als Basis eines Altars interpretiert wurde. Diese Installation (Locus 531) gehört zu dem Tempel der Schicht X (zerstört Ende des 11./Anfang des 10. Jh.s). Sie ist 1,5 x 1,3 m groß und stand etwa 15 cm aus dem Fußboden hervor; insgesamt wies sie eine Höhe von ca. 50 cm auf. Sie ist aus zwei Lagen grob behauener *kurkar*-Steine errichtet, die je zwischen 35 und 57 cm lang waren.¹⁰² Eine Photographie dieser Anlage wurde leider nicht publiziert; auch die heutige Aufbereitung für die Besucher des Siedlungshügels läßt wenig Schlüsse auf die ehemalige Gestalt zu. Es ist durchaus möglich, daß es sich dabei um eine Basis für einen Altar handelt; die noch zu besprechenden Altäre aus *Tell el-Qādī* und *Tell Makmīš* lassen es jedoch auch möglich erscheinen, daß es sich um einen Altar (und nicht nur um ein Fundament hierfür) handelt. Von Brandspuren wird allerdings nicht berichtet.¹⁰³

Wie bereits erwähnt, wurde eine ähnliche Einrichtung in *Tell el-Qādī* freigelegt. Man fand sie in einem Gebäude unmittelbar westlich der Kulthöhe dieses Siedlungshügels. Der Altar ist 1 x 1 m groß und ca. 20 cm hoch. Er besteht aus 5 großen flachen Steinen, auf denen ein Basaltstein mit etwa 6 cm Höhe und einer Fläche von knapp 40 x 40 cm liegt. Auf der Oberfläche sind Brandspuren sowie verbranntes organisches Material erhalten; dieses wurde einer noch nicht ausreichend veröffentlichten chemischen Untersuchung unterzogen. A. Biran interpretiert diesen Altar als Räucheraltar.¹⁰⁴ Gegen diese Interpretation spricht jedoch die Größe des Altars und die Tatsache, daß in einem Krug, der in der Nähe des Altars stand, Knochenreste gefunden wurden. Daher wird es sich eher um einen Brandopferaltar oder möglicherweise auch um eine Feuerstelle handeln. Die gesamte Anlage datiert in die späte Eisenzeit.

¹⁰¹ Eine Zusammenstellung findet sich zuletzt bei A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile. Part One. The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects* (Qedem 12; Jerusalem 1980), 72. Einige der dort aufgeführten Altäre würde ich jedoch eher als Plattform bezeichnen.

¹⁰² Vgl. Mazar, *Tell Qasile* 1 (A. 101), 41.72.

¹⁰³ In den Grabungsberichten finden sich auch keine Untersuchungen der Knochenfunde, die in der Umgebung des Altars entdeckt wurden. A. Mazar, *The Excavations at Tell Qasile. Part Two. The Philistine Sanctuary: Various Finds, the Pottery, Conclusions, Appendixes* (Qedem 20; Jerusalem 1985), 130f. erwähnt jedoch, daß im Hof des Tempels 131 Aschereste, Knochen und Scherben von Kochtöpfen gefunden wurden. Einige von mir im Frühjahr 1987 gesammelte Knochen aus der unmittelbaren Umgebung des Altars wurden freundlicherweise von Dr. H.-P. Uerpmann, Tübingen, untersucht. Demnach stammt ein Knochenfragment mit Sicherheit von einem Schaf, drei weitere entweder von einem Schaf oder einer Ziege sowie ein letztes Knochenstück von einem Rind oder einem ähnlichen Großtier. Dr. Uerpmann stellte darüber hinaus auch fest, daß die Knochen nicht gekocht waren, sondern bei nicht allzugroßer Hitze gebrannt worden waren. Die Kalzinierung war wesentlich geringer als bei vergleichbaren Knochenfunden wie etwa die ebenfalls von ihm untersuchten Knochenreste aus Morro de Mezquitilla; vgl. H.-P. Uerpmann, *Zu den Tierknochenfunden vom Morro de Mezquitilla* (Madrid Beiträge 4; Mainz 1975), 172f. Es ist daher gut möglich, daß die Knochenfunde von *Tell Qasile* tatsächlich von einem Brandopferaltar stammen, auf dem die Tiere mit einer allerdings geringen Hitze verbrannt wurden. Der Zweck dieser kultischen Einrichtung war demnach nicht, das ganze Tier für eine Gottheit in Rauch aufgehen zu lassen, sondern das Tier für die anschließende Kultmahlzeit zu garen. Man sollte deshalb besser von einem Bratenopfer (zum Begriff vgl. z.B. A. Eggebrecht, *Art. Brandopfer*, LÄ I, 848-850, der auf entsprechende Belege aus Ägypten hinweist) statt von einem Brandopfer sprechen.

¹⁰⁴ Vgl. A. Biran, *The Dancer from Dan, the Empty Tomb and the Altar Room*, IEJ 36 (1986), (168-187) 183. In einer späteren Veröffentlichung (Avraham Biran - *Twenty Years of Digging at Tel Dan*, BAR 13:4 [1987], [12-25] 18f.) wird erwähnt, daß unter den verbrannten Stoffen auf der Oberfläche des Altars auch Aromata gewesen sein sollen. Trifft dies zu, so wird es sich dabei um eine Zugabe zu den Opfermaterialien handeln, die auf dem Altar verbrannt wurden; vgl. dazu auch die zahlreichen biblischen Berichte, wonach Weihrauch zusammen mit einem Speiseopfer verbrannt wurde (s. auch unten den Exkurs zu Kapitel 14 des exegetischen Teils).

In *Tell Makmīš* wurde ein Steinaltar mit einer Seitenlänge von je etwa 1,5 m gefunden, der im 9. oder 8. Jh. errichtet wurde und noch bis in die persische Zeit bestand. Die Oberfläche ist aus zahlreichen Feldsteinen hergestellt.¹⁰⁵ In seiner Anlage ähnelt er den beiden vorher behandelten Altären; daher wird man auch diesen Altar als Brandopferaltar ansprechen können.

Von besonderer Bedeutung ist ein Hörneraltar, der in *Tell es-Seba*^c gefunden wurde.¹⁰⁶ Die Steine dieses Altars wurden einzeln verbaut in Mauern der Schicht II gefunden. Diese Schicht, die von den Ausgräbern ins 8. Jh. datiert wurde, umfaßt wahrscheinlich das 7. Jh.¹⁰⁷ Somit müssen diese Altarsteine ursprünglich zu einem Bau der Schicht III gehört haben, die demnach ins 8. Jh. anzusetzen ist. Möglicherweise wurde dieser Altar im Rahmen der Kultreform Hiskias zerstört und die gut behauenen Sandsteine anschließend für den Hausbau verwendet. Da nicht alle Steine des Altars bei den Ausgrabungen nachgewiesen werden konnten, ist die Rekonstruktion nicht völlig gesichert. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, von einer Seitenlänge (ohne Fugen) von etwa 1,5 m auszugehen; die Höhe (inclusive der Hörner des Altars) beträgt 1,57 m. Demnach besaß der Altar eine kubische Form; die Abmessungen entsprechen jeweils drei königlichen Ellen. Einige der aufgefundenen Steine weisen Brandspuren auf; sie stammen offenbar von der Oberfläche und belegen, daß dieser Altar für Brandopfer verwendet wurde.¹⁰⁸ Der ursprüngliche Standort des Altars ist nicht gesichert.

Auf der Kulthöhe in *Tell el-Qādī* wurde ein einzelnes Horn eines Hörneraltars gefunden.¹⁰⁹ Es weist eine Seitenlänge von 39 cm sowie eine Höhe von 43 cm auf. Wegen dieser außergewöhnlichen Größe kann man davon ausgehen, daß der zugehörige Altar etwa dieselben Ausmaße wie derjenige in *Tell es-Seba*^c besaß. Das Altarhorn wurde in Schicht III (9. Jh.) gefunden.

In *Kāmid el-Lōz* wurden zahlreiche Feuerstellen (Altäre ?) innerhalb der Tempel gefunden, doch ist eine Bestimmung für die Verwendung als *Brandopferaltar* in den meisten Fällen nicht gesichert. Es könnte sich dabei ebensogut um Feuerstellen handeln.

In *Bēṣān* wurde eine als Altar bezeichnete Installation außerhalb des eigentlichen Tempels gefunden.¹¹⁰ Trotz einiger Funde, die eindeutig kultischen Bezug haben, erscheint mir die Verbindung zum Tempel und damit die Bestimmung als Altar nicht überzeugend bewiesen zu sein. Problematisch ist dabei vor allem, daß sich der angebliche Altar auf der Rückseite des Tempels befindet und somit kein direkter Bezug zu den Kulthandlungen im Tempel möglich ist.

Meist ebenfalls als Brandopferaltar wird der Altar im Hof des Heiligtums von *Tell ʿArād* bezeichnet.¹¹¹ Inzwischen hat jedoch N.H. Gadegaards nachgewiesen, daß dieser Altar nicht zum Verbrennen von Opfern gedient haben kann.¹¹² Die Rinnen auf der Oberfläche der Installation lassen eher an eine Schlachtstätte denken.

Einige andere Altäre (aus *ʿAin Ǧenne*, *Ṣarʿa*, *Ḥirbet Marmita* und *Tell el-Mutesellim*)¹¹³ können hier unberücksichtigt bleiben, da ihre exakte Datierung nicht gesichert ist. Meist wurden sie auf

¹⁰⁵ Vgl. Pl. 15A bei Z. Herzog, *Tel Mikhal (Tell Makmish)*, 1978, IEJ 29 (1979), 120-122; ausführlicher zu diesem Altar: Z. Herzog, *Excavations at Tel Michal 1978-1979*, TA 7 (1980), (111-151) 136f.

¹⁰⁶ Vgl. von den zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Altar vor allem Y. Aharoni, *The Horned Altar of Beer-sheba*, BA 37 (1974), 2-6; Y. Yadin, *Beer-sheba: The High Place Destroyed by King Josiah*, BASOR 222 (1976), 5-17; Z. Herzog u.a., *The Stratigraphy at Beer-Sheba and the Location of the Sanctuary*, BASOR 225 (1977), 49-58.

¹⁰⁷ Vgl. dazu oben S. 84 A. 140.

¹⁰⁸ Herzog, *Stratigraphy* (A. 106), 57 fig.4.

¹⁰⁹ Die Photographie bei A. Biran, *Tel Dan*, 1981, IEJ 32 (1982), 138f. Pl. 16C zeigt noch einen weiteren Stein dieses Altars.

¹¹⁰ Vgl. Rowe, *Temples* (A. 50), 10 und Pl. V (Locus 1104).

¹¹¹ Vgl. etwa Aharoni, *Arad* (A. 32), 21.

¹¹² N.H. Gadegaards, *On the So-Called Burnt Offering Altar in the Old Testament*, PEQ 110 (1978), (35-45) 38f.

¹¹³ Vgl. hierzu und zu einigen anderen schon lange bekannten Altären bereits Galling/Lohmann, *Altar* (A. 90), 59-68.

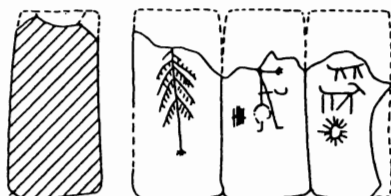
freiem Felde gefunden und können daher nicht durch zugehörige Siedlungsschichten zeitlich eingeordnet werden.

Dieser Überblick zeigt, daß die Brandopferaltäre der palästinischen Tempel in der Regel flache Opferplätze waren. Die älteste Anlage stammt aus dem philistäischen (!) Heiligtum in *Tell Qasile* (11.Jh.). Dagegen geht der in Ez 43 beschriebene Jerusalemer Altar auf eine gänzlich andere Tradition zurück. Die Stufenform dieses Altars erinnert in gewisser Weise an die mesopotamischen Zikkurats, doch scheint diese Altarform eher aus dem bislang wenig erschlossenen syrischen Gebiet zu stammen (vgl. auch die Ausführungen zu 2 Kön 16 im exegetischen Teil). Wohl ausgehend von Syrien/Palästina findet sich im Mittelmeergebiet seit dem Ende des 7. Jh.s eine "Neigung zur Monumentalität", die "sich auch in den Altären zeigt".¹¹⁴ Die großen Altäre stellen ein späteres Stadium in der Entwicklung des Altarbaus dar, während die früheren relativ flach waren. Einen archäologischen Beleg für die aufkommende Monumentalität kann man in dem Altar aus *Tell es-Seba*^C sehen. Die geringe Anzahl der bislang freigelegten Brandopferaltäre zeigt auch, daß Brandopfer im palästinischen Kult zumindest in der frühen vorexilischen Zeit eine sehr untergeordnete Rolle gespielt haben.

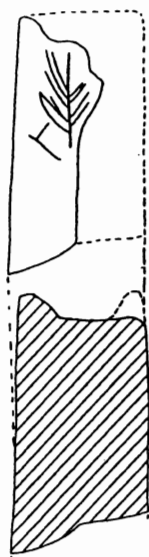
¹¹⁴ M.Ç. Sahin, Die Entwicklung der griechischen Monumentalaltäre (Bonn 1972), 41; vgl. auch die ältere, aber umfassendere Zusammenstellung der Altäre im östlichen Mittelmeerraum von C.G. Yavis, *Greek Altars. Origins and Typology. Including the Minoan-Mycenaean Offertory Apparatus. An Archaeological Study in The History of Religion* (St. Louis 1949).



Tell Bēt Mīrsim 1



Tell ed-Duwēr 3



Tell ed-Duwēr 1

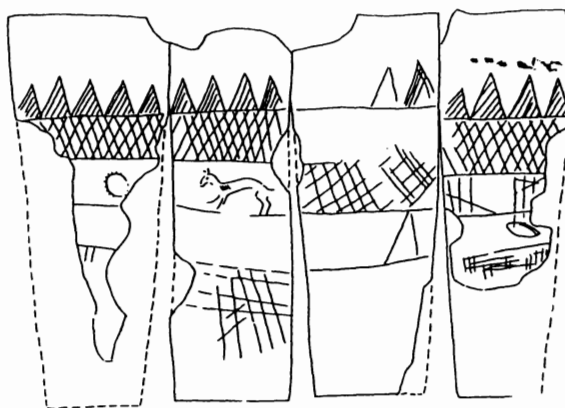
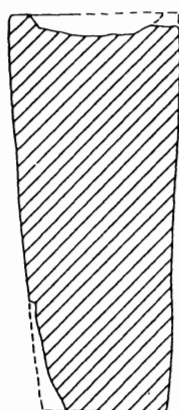


Tell ed-Duwēr 4

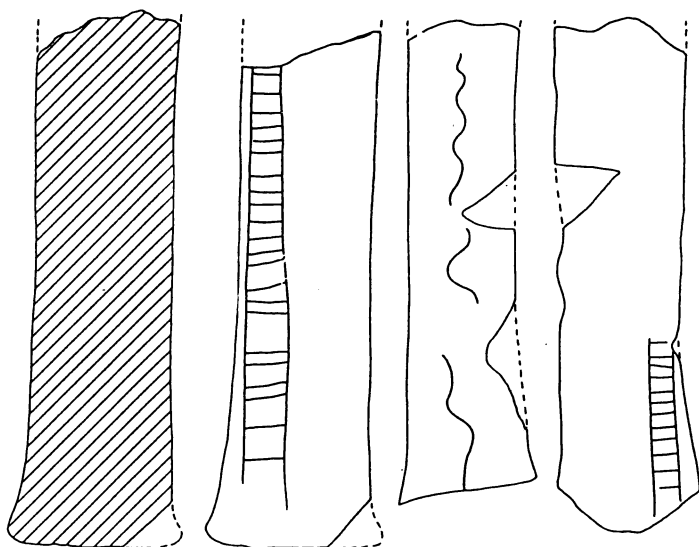
Tell ed-Duwēr 5



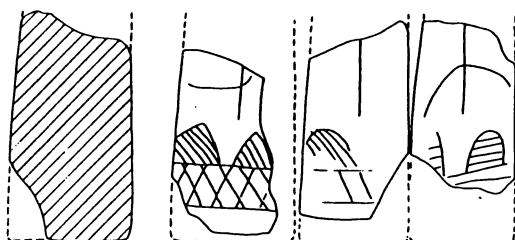
Tell ed-Duwēr 2



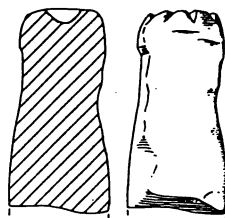
Tell ed-Duwēr 6



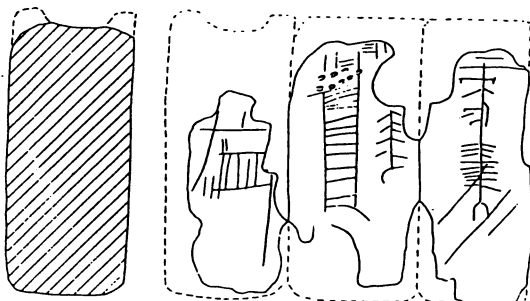
Tell ed-Duwēr 7



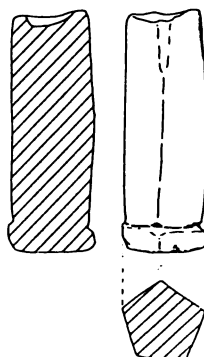
Tell ed-Duwēr 8



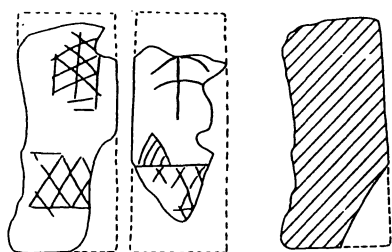
Tell ed-Duwēr 13



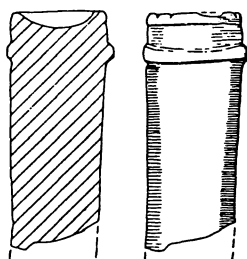
Tell ed-Duwēr 10



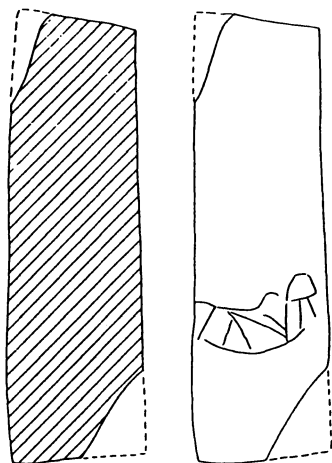
Tell ed-Duwēr 14



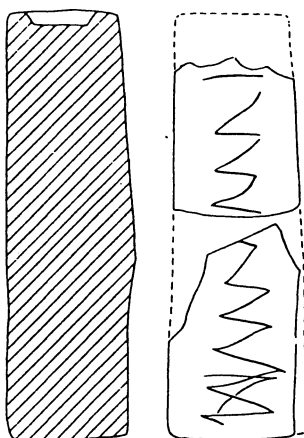
*Tell ed-Duwēr*9



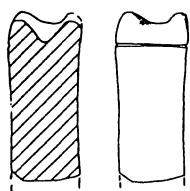
*Tell ed-Duwēr*19



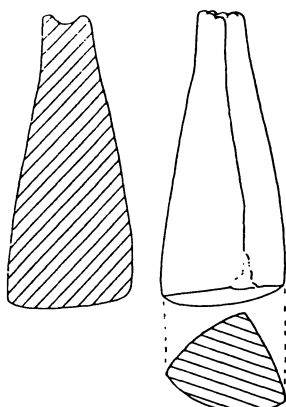
*Tell ed-Duwēr*11



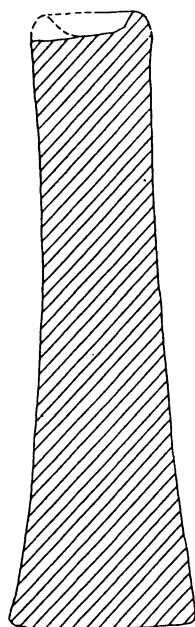
*Tell ed-Duwēr*12



*Tell ed-Duwēr*17



*Tell ed-Duwēr*15



*Tell ed-Duwēr*16



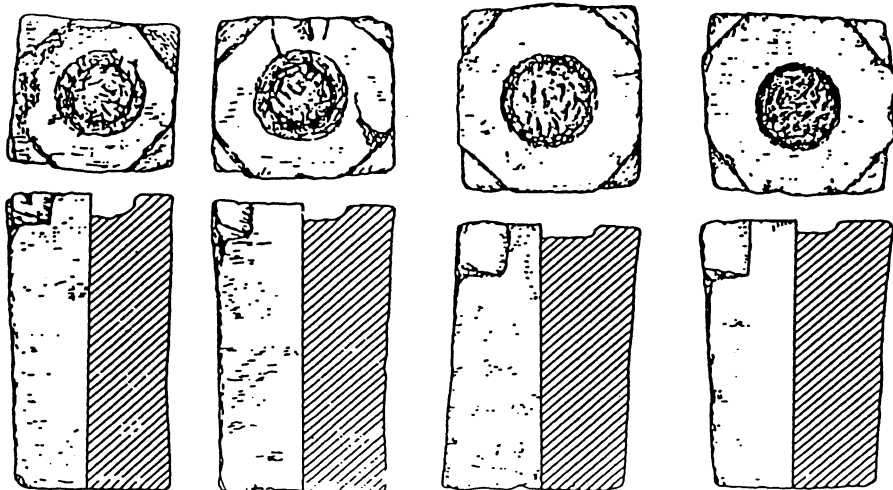
*Tell ed-Duwēr*18



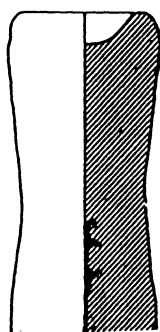
Tell ed-Duwēr 20



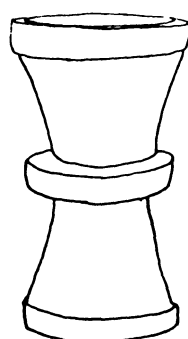
Tell Ġezer 1



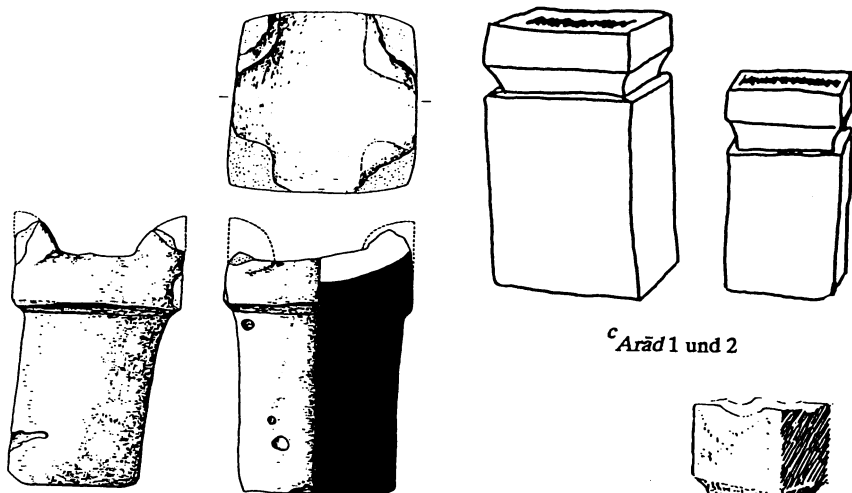
el-Quds 1-4



Tell es-Seba^c 1

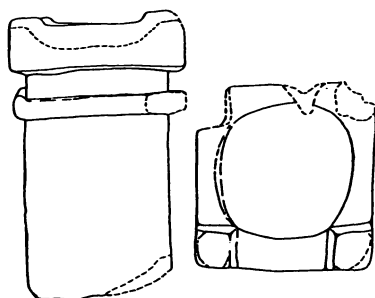


Tell es-Seba^c 2

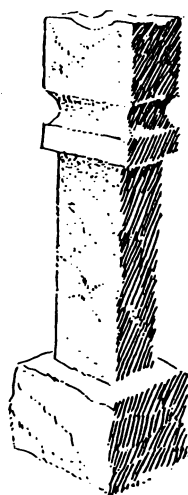


^cArād 1 und 2

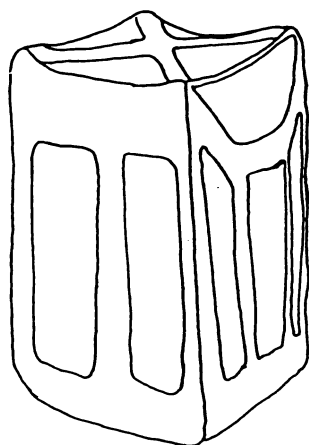
Tell Abū Qudēs 1



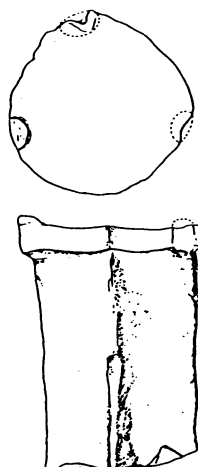
Tell Balāṭa 1



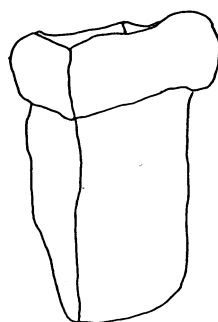
Tell Balāṭa 2



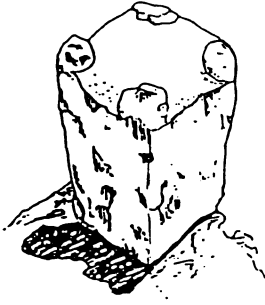
Bēsān 1



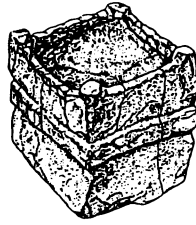
Tell ed-Duwēr 1



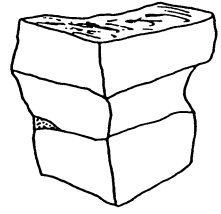
^cĒn el-Qudērāt 1



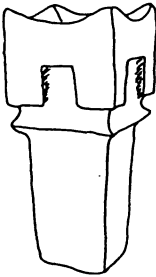
Tell Gezer 1



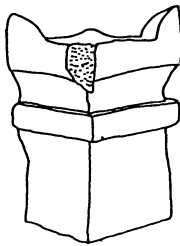
Hirbet el-Muqanna^c 1



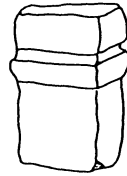
Tell el-Mutesellim 1



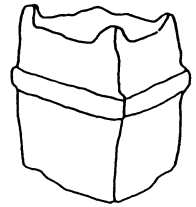
Tell el-Mutesellim 2



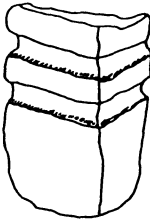
Tell el-Mutesellim 3



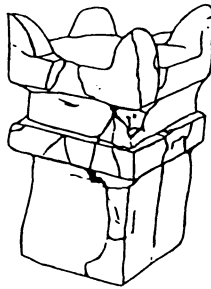
Tell el-Mutesellim 4



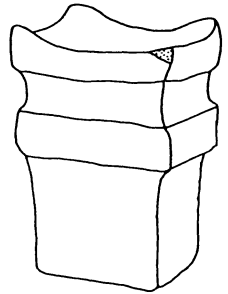
Tell el-Mutesellim 5



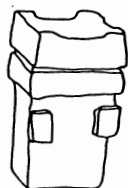
Tell el-Mutesellim 6



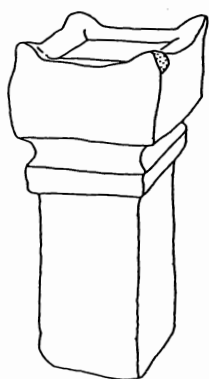
Tell el-Mutesellim 7



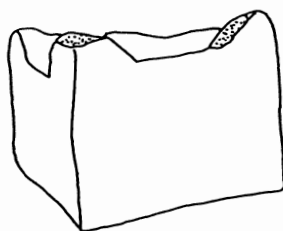
Tell el-Mutesellim 8



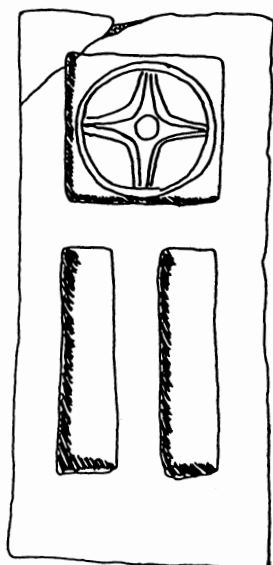
Tell el-Mutesellim 9



Tell el-Mutesellim 10



Tell el-Qādī 1



Tell el-Qedāh 1

Tell Bēt Mirsim 1: nach W.F. Albright, AASOR 21/22 (1941-1943), 28-30 Pl. 55:13.

Tell ed-Duwēr 1: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 68:3.

Tell ed-Duwēr 2: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 68:4.

Tell ed-Duwēr 3: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 68:5.

Tell ed-Duwēr 4: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 68:6.

Tell ed-Duwēr 5: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 68:7.

Tell ed-Duwēr 6: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 69:8.

Tell ed-Duwēr 7: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 69:9.

Tell ed-Duwēr 8: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 70:10.

Tell ed-Duwēr 9: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 70:11.

Tell ed-Duwēr 10: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 70:12.

Tell ed-Duwēr 11: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 70:13.

Tell ed-Duwēr 12: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 70:14.

Tell ed-Duwēr 13: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:18.

Tell ed-Duwēr 14: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:19.

Tell ed-Duwēr 15: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:20.

Tell ed-Duwēr 16: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:21.

Tell ed-Duwēr 17: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:25.

Tell ed-Duwēr 18: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:26.

Tell ed-Duwēr 19: O. Tufnell, Lachish III, Pl. 71:27.

Tell ed-Duwēr 20: E. Stern, ^cAtiqot 11 (1976), 107-109. Pl. XXXI:1.2.

Tell Ġezer 1: W.G. Dever, Gezer II, 67f. Pl. 41:2; 75:A.B; ders., BA 34 (1971), 109.

el-Quds 1-4: Y. Shiloh, IEJ 36 (1986), 23 Fig. 7:10-13. Pl. 6A; K. Prag, Levant 19 (1987), 121-128.

Tell es-Seba ^c1: Y. Aharoni, Beersheba II, 53 Fig. 25:18 Pl. 13:9.

Tell es-Seba ^c2: nach Y. Aharoni, TA 1 (1974), 38 pl. 6:1; ders., IEJ 22 (1972), 169f. Pl. 33B; ders., BA 35 (1972), 119 Fig. 13; ders., RB 80 (1973), Pl. XIII.

Tell Abū Qudēs 1: E. Stern/I. Beit Arieḥ, TA 6 (1979), 5 Fig. 5 Pl. 1:2; E. Stern, Qad. II:3 (1969), 95-97; ders., EAEHL III, 702f.

^cArād 1 und 2: Zahlreiche Abbildungen in nahezu allen neueren Standardwerken zur Biblischen Archäologie; Erstveröffentlichung: Y. Aharoni, BA 31 (1968), 20.

Tell Balāṭa 1: V.I. Kerkhof, Catalogue of the Shechem Collection, 107 Fig. 34:1; E. Sellin, ZDPV 49 (1926) 232 Tf. 31B; K. Jaroš, Sichem, 271:176 (unkorrekte Umzeichnung).

Tell Balāṭa 2: BRL², 8; E. Sellin, ZDPV 49 (1926), 233 Tf. 31C; K. Jaroš, Sichem, 271:177.

Bēsān 1: nach A. Rowe, Four Canaanite Temples I, Pl. LXIXA 1.2.

Tell ed-Duwēr 1: Y. Aharoni, Lachish V, Pl. 27:3; 43:7.

Ēn el-Qudērāt 1: nach R. Cohen, Kadesh-barnea (Israel Museum Catalogue No. 233), 20 Fig. 14.

Tell Ġezer 1: BHH I, 63; R.A.S. Macalister, Gezer II, 424 Fig. 507; AOB 444.

Ḥirbet el-Muqanna^c 1: T. Dothan/S. Gitin, RB 95 (1988), 235; diess., IEJ 36 (1986), Pl. 16:B.C.

Tell el-Mutesellim 1: nach G. Schumacher, MNDPV 1906, 23 Abb. 27.

Tell el-Mutesellim 2: nach G.H. May, Megiddo Cult, Pl. XII:2984; C.S. Fisher, The Excavations of Armageddon, 70 Fig. 46.

Tell el-Mutesellim 3: nach G.H. May, Megiddo Cult, Pl. XII:2983.

Tell el-Mutesellim 4: nach G.H. May, Megiddo Cult, Pl. XII:M 4555.

Tell el-Mutesellim 5: nach G.H. May, Megiddo Cult, Pl. XII:M 5331.

Tell el-Mutesellim 6: nach G.H. May, Megiddo Cult, Pl. XII:M 5154.

Tell el-Mutesellim 7: BHH I, 63; G.H. May, Megiddo Cult, Pl. XII:2982; C.S. Fisher, The Excavations of Armageddon, 70 Fig. 47; H.J. Francken, A Primer of Old Testament Archaeology, Pl. XIX:A; M. Burrows, What Mean these Stones?, Fig. 49; ANEP 575; BRL², 8 und öfter.

Tell el-Mutesellim 8: nach G. Loud, Megiddo II, Pl. 254:1.

Tell el-Mutesellim 9: nach G. Loud, Megiddo II, Pl. 254:2.

Tell el-Mutesellim 10: nach A. Zertal, BAR XI:1 (1985), 38; K. Katz, Vom Anbeginn, Abb. 64; The Israel Museum, Jerusalem (Israel Museum Cat. no. 1), 224f.

Tell el-Qāḏī 1: nach A. Biran, EI 16 (1982), 24; ders., BA 37 (1974), 106f.; ders., IEJ 24 (1974), Pl. 56:A; ders., BAR VII:5, 32.

Tell el-Qedāḥ 1: nach Y. Yadin, Hazor III-IV, Pl. CCCXXXI:1-3.

Kap. 4. Sonstige Räuchergeräte aus Palästina

In Palästina wurde noch eine Anzahl weiterer Objekte gefunden, die mit mehr oder weniger guten Gründen als Räuchergeräte bezeichnet wurden und die sich nicht in die voranstehend behandelten Gruppen einordnen lassen. Diese sollen nun noch besprochen werden.

Besonders eindrucksvoll ist ein metallenes Räuchergefäß, das in einem Grab in *Umm Uğēna* bei *Amman* entdeckt wurde. Es handelt sich um eine Karyatide mit einem Aufsatz, in dem Räucherwerk verbrannt werden konnte. Das Grab selbst war vom Ende des 8. bis zum Ende des 5. Jh.s in Gebrauch.¹ Auf Grund stilistischer Beobachtungen kann die Datierung jedoch auf das 6. Jh. eingegrenzt werden.² Sie wird auch durch den Sachverhalt gestützt, daß im griechischen Raum Karyatiden mit Spiegeln³ zwischen 620 und dem 3. Viertel des 5. Jh.s in Umlauf waren. Geringfügig älter sind jedoch einige Karyatiden aus dem syrisch-phönizischen Raum, deren Aufsatz jedoch durchweg fehlt.⁴ Das Fundstück aus *Umm Uğēna* setzt zwei Traditionen fort, die in Ammon weit verbreitet waren: zum einen handelt es sich um die Rundplastiken, die vor allem im ammonitischen Bereich recht beliebt waren⁵, zum anderen um die Beigabe von Räuchergeräten in Gräbern⁶. Das Gefäß weist eine Gesamthöhe von 34,1 cm auf. Davon entfallen auf den Dreifuß 7,3 cm, auf die Figur 15,4 cm, auf das Unterteil des Aufsatzes 4,0 cm und auf das dazugehörige Oberteil 7,4 cm. Dieses Oberteil weist Durchbohrungen auf, die es als Räuchergerät charakterisieren⁷. Die beiden Teile des Aufsatzes sind mit einer Kette verbunden.

Dem metallenen Aufsatz von *Umm Uğēna* ähnelt ein tönerner Aufsatz aus der Sammlung Moshe Dayans⁸. Das angeblich vom *Tell es-Şāff* stammende Fundstück wurde wahrscheinlich im Antiken-

1 F. Zayadine, Une tombe du Fer II à Umm Udheina, Syria 62 (1985), 155-158; A. Hadidi, An Ammonite Tomb at Amman, Levant 19 (1987), 101-120; vgl. auch die Erstveröffentlichung von H.F. Haddad, *Madfan Umm Uğaina*, ADAJ 28 (1984), 7-14 (arab.).

2 Die besten - allerdings auch nicht gänzlich überzeugenden - Parallelen finden sich bei W. Culican, Syro-Achaemenian Ampullae, Iranica Antiqua 11 (1975), 100-112; vgl. auch die weiteren angeführten Parallelstücke in den Beiträgen von Zayadine und Hadidi (A. 1) sowie von F. Zayadine in: Der Königsweg. 9000 Jahre Kunst und Kultur in Jordanien und Palästina (Mainz 1987), 172f. Nr. 188 und bei L.A. Khalil, A Bronze Caryatid Censer from Amman, Levant 18 (1986), 103-110.

3 Das einzige mir sonst noch bekannte Exemplar einer Karyatide mit Räucherschale findet sich bei P. Amandry, Les Statues Chryselephantines de Delphes, BCH 63 (1939), (86-119) 112-114 Pl. XLI und datiert ins 5. Jh. Die von Zayadine, Königsweg (A. 2) als "Karyatiden-Räuchergefäße" bezeichneten Gefäßtypen scheinen mir nicht mit Sicherheit als solche bestimmt werden zu können.

4 Vgl. L.O. Keene Congdon, Caryatid Mirrors of Ancient Greece. Technical, Stylistic and Historical Considerations of a Archaic and Early Classical Bronze Series (Mainz 1981). Die dort veröffentlichten Karyatiden unterscheiden sich von dem jordanischen Exemplar allerdings in ihrer Ausführung und künstlerischen Gestaltung erheblich. Dies bezieht sich nicht nur auf die Ausführung der Figuren, die meist typisch griechisch ist, sondern auch auf das Bodenteil. Zwar finden sich unter den griechischen Exemplaren auch zahlreiche dreifüßige Basen, doch sind diese stets dekoriert gestaltet.

5 P.R.S. Moorey, Some Syro-Phoenician Bronze Caryatid Stands, Levant 5 (1973), 83-90. Moorey vermutet, daß diese Figuren einen Aufsatz zum Verbrennen von Räucherwerk besaßen; vgl. ebd., 89f. Wahrscheinlicher dürften sie jedoch als Kandelaber (oder als Spiegelhalter wie die griechischen Exemplare ?) gedient haben. Auch die von Moorey zusammengestellten Exemplare weisen jeweils einen dekorierten Dreifuß auf.

6 A. Abou Assaf, Untersuchungen zur ammonitischen Rundbildplastik, UF 12 (1980), 7-102.

7 Vgl. dazu oben, S. 38-40 und S. 86.

8 Eine chemische Untersuchung etwaiger Rückstände in dem Aufsatz wurde m.W. nicht durchgeführt.

9 T. Ornan, A Man and His Land. Highlights from the Moshe Dayan Collection (Israel Museum Cat. No. 270; Jerusalem 1986), 102 Nr.50.

handel erworben; eine genaue Datierung ist daher nicht möglich.¹⁰ Der Fund hat eine Höhe von 11,2 cm und einen Durchmesser von 10,5 cm. Er ist mit drei- und viereckigen Durchbohrungen versehen. Dies legt es nahe, daß es sich auch bei diesem Fund um einen Aufsatz auf ein Räuchergerät handelt.

Derartige Aufsätze sind auf zahlreichen ikonographischen Darstellungen von Räuchergeräten aus dem gesamten Vorderen Orient belegt. Sie stellen eine charakteristische Eigenart der auf Siegeln und Reliefs häufig belegten Gefäßgruppe dar. Während auf frühen Rollsiegeln meist das offene Feuer auf einem Räucherständer dargestellt wird, überwiegen vor allem in achämenidisch-persischer Zeit die abgedeckten Räucherständer.¹¹ Die meisten assyrischen Reliefs zeigen kultische Szenen¹²; ein Relief

¹⁰ In dem Katalog wird als Datierung "Iron Age I c. 1000 B.C.E. (?)" angegeben. Da dieses Fundstück zudem bislang singulär ist, kann die zeitliche Ansetzung durch nichts belegt werden.

¹¹ E. Stern, *Seal-Impressions in the Achaemenid Style in the Province of Judah*, BASOR 202 (1971), (6-16) 12f. (vgl. auch ders., *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 B.C.* [Warminster/Jerusalem 1983], 212f.) hat - allerdings nicht vollständig überzeugend - nachzuweisen versucht, daß auf jüdischen Siegeln aus achämenidisch-persischer Zeit Räucheraltäre (er bezeichnet sie allerdings als "fire-altars") abgebildet sind. Die auf diesen Siegelabdrücken dargestellten Gegenstände sind weiterhin nicht ausreichend erklärt.

¹² Eine Zusammenstellung der Reliefs und Siegel mit Räucherständern (mit und ohne Abdeckung) steht bislang aus. Folgende Reliefs aus Mesopotamien und dem Iran, bei denen die Räucherständer abgedeckt abgebildet sind, sind mir bekannt:

- R.D. Barnett, *Assyrische Palastreliefs* (Prag o.J.), Tf. 90 = E. Strommenger/M. Hirmer, *Fünftausend Jahre Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v.Chr. bis zu Alexander* (München 1962), Abb. 260 = W. Orthmann, *Der alte Orient* (PKG 14; Berlin 1975), 242 = A. Parrot, *Assur. Die mesopotamische Kunst vom XII. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders* (München 1961), Fig. 75 = ANEP 626 = AOB 535.

- R.D. Barnett/M. Falkner, *The Sculptures of Assur-Nasir-Apli II (883-859 B.C.), Tiglath-Pileser III (745-727 B.C.), Esarhaddon (681-669 B.C.) from the Central and South-West Palaces at Nimrud* (London 1962) 18f. Pl. LX.

- Barnett, *Assyrische Palastreliefs*, Tf. 170 = J. Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4; Mainz 1982), 146 = Parrot, *Assur*, Fig. 138 = ANEP 625 = AOB 534.

- R.D. Barnett, *Assyrische Skulpturen im Britischen Museum* (Recklinghausen 1975), 86 = AOB 538.

- Orthmann, *Orient*, 191 = ANEP 518.

- ANEP 463.

Hinzu kommen noch folgende Siegel, die abgedeckte Räucherständer zeigen:

- D. Collon, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Cylinder Seals II. Akkadian - Post Akkadian. Ur III-Periods* (London 1982), Pl. XXIII:160.

- E.W. Forte, *Ancient Near Eastern Seals. A Selection of Stamp and Cylinder Seals from the Collection of Mrs. William H. Moore* (New York 1976), Nr. 39.

- A. Moortgat, *Assyrische Glyptik des 13. Jahrhunderts*, ZA 47 (1942), 82 Nr. 69.

- ebd., 82 Nr. 70 (?).

- ebd., 82 Nr. 71.

- ebd., 82 Nr. 72.

- A. Moortgat, *Assyrische Glyptik des 12. Jahrhunderts*, ZA 48 (1944), 36 Nr. 35.

- A. Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst* (Berlin 1940), Tf. 78:655.

- H. Frankfort, *Cylinder Seals* (London 1939), Pl. XXXVI:i.

- M.-L. Vollenweider, *Musée d'art et d'histoire de Genève. Catalogue Raisonné des sceaux cylindres et intailles* (Genf 1967), 122 Pl. 63:2.

- Vollenweider, Pl. 63:155.

- Parrot, *Assur*, Fig. 263 = *Bas-Reliefs Imaginaires de l'Ancien Orient d'après les cachets et les sceaux-cylindres* (Paris 1973), 195 Nr. 575.

- P. Amiet, *Musée de Louvre. Département des antiquités orientales. Guide du visiteur* (Paris 1978), 64 Mitte.

- H.H. von der Osten, *Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell* (OIP 22; Chicago 1934), Pl. XXXII:515.

kann jedoch auch dem privaten Bereich zugewiesen werden.¹³ Keine der bildlichen Darstellungen zeigt einen Räucherständer in anthropomorpher Form.

Zufällig entdeckte man 1976 in dem Gebiet östlich von *Nāblus* und etwa 1,5 km nordöstlich von *Tell Balāta* ein Grab, das in das erste Viertel des 5. Jhs v.Chr. datiert werden kann.¹⁴ Es diente wahrscheinlich den Bewohnern der persischen Schicht (Stratum V) in *Tell Balāta* als Grablege. In diesem Grab wurde ein bronzenener Räucherständer (*Tell Balāta* 1) gefunden. Bei den Untersuchungen in der unmittelbaren Umgebung dieses Grabes entdeckte man die Reste weiterer Grabanlagen derselben Epoche, aus denen ein weiteres Räuchergerät (*Tell Balāta* 2) stammt.

Tell Balāta 1 hat eine Gesamthöhe von 33,5 cm und besteht aus drei eigenständigen Elementen: einem Aufsatz, in dem das Räucherwerk verbrannt werden konnte, einem Zentralteil mit einer Blattdekoration und einem Standfuß. Zwei noch erhaltene Kettenglieder am Aufsatz belegen, daß ursprünglich auch noch eine Abdeckung zu diesem Gerät gehörte. Zahlreiche Parallelen zeigen, daß dieses Räuchergerät phönizischen Ursprungs ist.

Gänzlich anders ist *Tell Balāta* 2 gestaltet. Es besteht aus einem hohlen runden Untersatz, auf dem ein kelchförmiges Gefäß aufgesteckt werden konnte. Dieser in Palästina singuläre Typ hat eine exakte

¹³ Barnett, *Assyrische Skulpturen*, 169 = Strommenger/Hirmer, *Mesopotamien* (A. 12), Abb. 241 = Orthmann, *Orient* (A. 12), 247 = Parrot, *Assur* (A. 12) Fig. 60. Möglicherweise wurden die beiden auf diesem Relief abgebildeten Räucherständer im Bereich des Sexuallebens verwendet. Herodot (I/198) berichtet: "Hat ein Babylonier mit seinem Weibe Verkehr gehabt, zündet er ein Räucherwerk an und setzt sich dabei nieder, und an einer anderen Stelle tut sein Weib dasselbe; wenn es danach Tag geworden ist, baden sie sich beide und rühren keinerlei Gefäß an, bevor sie sich gebadet haben. Ebenso halten es auch die Araber".

¹⁴ E. Stern, *Achaemenian Tombs from Shechem, Levant* 12 (1980), 90-111 (zur Datierung 105f.); ders., *Achaemenid Tombs at Shechem, EI* 15 (1981), 312-330 (hebr.). 86* (engl. Summary).

¹⁵ Vgl. die Belege bei Stern, *Levant* 12 (A. 14), 97f. Derartige Räuchergeräte finden sich bei J.M.^a Blazquez, *Tartessos y Los Orígenes de la Colonización Fenicia en Occidente* (Acta Salmanticensia 85; Salamanca 1975), 263-271; J. V. Canby, *The Ancient Near East in The Walters Art Gallery* (o.O. 1974), Nr. 26; W. Culican, *Phoenician Incense Stands*, in: R.Y. Ebied/M.J.L. Young (Hrsg.), *Oriental Studies Presented to Benedikt S.J. Isserlin* (Leeds University Oriental Society. Near Eastern Researches II; Leiden 1980), 85-101 (allerdings sind nicht alle dort aufgeführten Geräte als Räuchergeräte anzusehen, vgl. z.B. den Fackelhalter pl. 1); vgl. auch H.G. Niemeyer/H. Schubart, *Ein ostphönikisches Thymiaterion vom Cerro del Penon (Almayate Bajo, Prov. Málaga)*, *Madridrer Mitteilungen* 6 (1965), 74-83 (dort auf S. 82 auch die Abbildung eines ähnlichen Thymiaterions aus der Sammlung de Clerq) und G.M.A. Hanfmann/J.C. Waldbaum, *New Excavations at Sardis and Some Problems of Western Anatolian Archaeology*, in: J.A. Sanders (Hrsg.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck* (New York 1970), (307-326) 316 mit Pl. 36f. (Abbildung eines vergleichbaren Räuchergeräts aus einem Grab in Usak).

Ähnliche Thymiateria - allerdings aus Ton - wurden auch in einem Heiligtum in Meniko-Litharkes auf Zypern gefunden; vgl. V. Karageorghis, *Two Cypriote Sanctuaries of the End of the Cypro-Achaic Period* (Pubblicazioni del Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica 17; Rom 1977), 17-45 bes. 39-41 mit fig. 7. Sie stammen aus der Mitte des 6. Jhs v.Chr. Karageorghis identifiziert die in diesem Heiligtum verehrte Gottheit mit dem libyschen Gott Ammon, der seiner Ansicht nach mit dem Baal-Hammon Syriens und Palästinas identisch ist. Hierzu führt er aus, daß die *ḥammānīm* Kultgeräte sind, die mit dieser Gottheit in Zusammenhang standen. Wahrscheinlicher ist jedoch Baal-Hammon entweder lediglich die semitische Bezeichnung des nordafrikanischen Ammon (vgl. den griechischen Götternamen Zeus-Ammon!), der wiederum auf die ägyptische Gottheit Amun zurückgeht (vgl. Herodot II, 54-58), oder der "Baal des Amanusgebirges" (vgl. O. Eißfeldt, *Die Wanderung palästinisch-syrischer Götter nach Ost und West im zweiten vorchristlichen Jahrtausend*, in: ders., *Kleine Schriften II* (Tübingen 1963), (55-63) 58), oder aber der Baal der Ortschaft Hammon (= *Umm el-ʿAwāmīṭ*; vgl. Jos 19,28; KAI 19,4; CIS I 8,1). Vgl. auch den im hurritischen Götterkanon Ugarit belegten in *ḥmn* (TUAT II/3; 304 3/5/7). Die Gottheit und die Kultgeräte dürfen deshalb nicht aufeinander bezogen werden.

Parallele aus Til Barsip¹⁶; zwei ähnliche fragmentarische Stücke stammen aus *al-Mīna*¹⁷, während der Kelchsaufsatz bei dem ostjordanischen Fundstück *Tell el-Mazār* 1¹⁸ wesentlich schmaler ist. Der Fund von *Tell Balāta* ist 14 cm hoch. Die Verwendung des Gerätes zu Räucherzwecken wird durch eine chemische Untersuchung der im Inneren entdeckten Reste nahegelegt, aber nicht zweifelsfrei bewiesen.¹⁹ Der Untersatz dieses Gefäßes weist denselben Durchmesser wie ein nahebei gefundener Bronzeteller mit langem Griff auf, so daß die Vermutung naheliegt, daß das Räuchergerät auf diesem Teller stand. Derartige Bronzeteller wurden an mehreren Orten entdeckt, u.a. in *Ḥirbet Ibšān*²⁰, *Nē-rāb* in Nordsyrien²¹, *Kāmid el-Lōz*²² und in Ägypten²³. Obwohl dieser Teller gelegentlich als "censer" bezeichnet wird, ist eine derartige Verwendung aus praktischen Gründen auszuschließen. Da Bronze ein guter Wärmeleiter ist, dürfte es eher unwahrscheinlich sein, daß auf dem bronzenen Teller Aromata verbrannt wurden. Dagegen wäre ein Verwendung als Untersatz für ein Räuchergerät durchaus sinnvoll.²⁴

In *Tell es-Samak* wurde in Stratum P (6. Jh. - erstes Drittel 5. Jh.) eine flache Kalksteinschale mit Fuß gefunden, die auf Grund der Brandspuren auf der Oberfläche als Räuchergerät angesehen werden muß.²⁵ Die Schale hat einen Durchmesser von 15,5 cm; die Gesamthöhe des Gefäßes beträgt 6,5 cm. Der Übergang von der Schale zum Fußteil ist mit einer Reihe umlaufender blattartiger Elemente verziert. Vergleichbar ist damit allenfalls ein aus *Kāmid el-Lōz* stammendes Gefäß, daß aus Alabaster erstellt ist. Der runde Körper ist 9 cm hoch und hat einen maximalen Durchmesser von 11,3 cm. Die ansonsten glatte Außenwand ist mit einem umlaufenden Doppelwulst verziert. Das Gefäß steht auf drei Füßen. Der Fund stammt aus Schicht 2e in Areal IF13; dem entspricht nach der endgültigen Stratigraphie das Stratum 10, das in Spätbronzezeit IIB datiert.²⁶ Von Brandspuren wird bei diesem

16 F. Thureau-Dangin/M. Dunand, *Til Barsip* (Paris 1936), Pl. XIX:6.

17 Vgl. M. Tadmor, Fragments of an Achaemenid Throne from Samaria, *IEJ* 24 (1974), (37-43) 42 mit A. 17 sowie C.L. Woolley, The Excavations at al Mina, Sueidia, II, *The Journal of Hellenic Studies* 58 (1938), (133-170) 138 fig. 16:255.264.

18 Vgl. Kh. Yassine, *Tell el Mazar I. Cemetery A* (Amman 1984), Fig. 8:6; 51:57b.

19 R. Koppel, die die chemische Analyse ausgeführt hat, schreibt hierzu (in einem Anhang zu dem Beitrag von Stern, *Levant* 12 (A. 14), 110):

"1. The material is asphalt; analyses performed give the solubility in carbon disulphide and insolubility in alcohol. The sulphur content is also characteristic for this material.

2. The high content of ash (41,91%) and silica (8,85%) indicate the presence of much impurities.

3. The asphalt was used in antiquity many times as incense material and this may explain its presence in the object."

Asphalt läßt sich jedoch bislang bei keinem anderen Räuchergerät Palästinas nachweisen.

20 R. Miran, Achaemenian Bronze Objects from a Tomb at Kh. Ibsan in Lower Galilee, *Levant* 4 (1972), (135-138) 136-138 Pl. XIII-B-F.

21 F.-M. Abel/A. Barrois, *Fouilles de l'École Archéologique Française de Jerusalem effectuées à Neirab du 12 Septembre au 6 Novembre 1927*, *Syria* 9 (1928), (187-206.303-319) 198 fig. 4c.e.

22 Frühe Phöniker im Libanon. 20 Jahre deutsche Ausgrabungen in Kamid el-Loz (Mainz 1983), 147 Nr. 72.

23 E. Brunner-Traut, Der Tübinger Kultlöffel, in: *Studia Aegyptica I. Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65^e anniversaire* (Budapest 1974), 65-73; H.S. Smith, A Visit to Ancient Egypt. Life at Memphis & Saqqara (c. 500 - 30 BC), (Warminster 1974), 47 fig. 12:23.24.

24 Brunner-Traut, Kultlöffel (A. 23) nimmt an, daß solche Löffel für körnigen Weihrauch verwendet wurden (ebd., 69), erwägt jedoch auch, daß ursprünglich auf der Standfläche ein Räuchergefäß stand (ebd., 73 A. 11). Einige artverwandte Kultlöffel aus Ägypten weisen sogar Brandspuren auf; vgl. I. Wallert, Der verzierte Löffel. Seine Formgeschichte und Verwendung im Alten Ägypten (AA 16; Wiesbaden 1967), 50f. Andere Kultlöffel wurden als Spendegerät für das Myrrheopfer verwendet; vgl. ebd., 55-60 und die Inschrift auf dem Löffel B20 (Zählung nach dem Katalog von Wallert): "Ich gebe Myrrhen dem von Horus Geliebten und von dem Stadtgott Gelobten" (ebd., 77).

25 J. Elgavish, *Archaeological Excavations at Shikmona. Field Report No. 1. The Levels of the Persian Period. Seasons 1963-1965* (Haifa 1968), 28 Pl. XXXVI:39 (hebr.).

26 Vgl. R. Echt, *Kāmid el-Lōz. 5. Die Stratigraphie* (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 34; Bonn 1984), 60.165.

Gefäß nicht ²⁸berichtet; es wird in der vorläufigen Publikation als Räucherschale²⁷ bzw. als Räucheraltären bezeichnet.

Einen interessanten Fund stellt ein niedriger Ständer aus *Tell ed-Duwer*²⁹ dar, der oben und unten offen ist und im unteren Teil zwei umlaufende Reihen von Durchbohrungen aufweist. Zusätzlich hierzu findet sich am unteren Rand eine kleine 4 x 4 cm große torförmige Öffnung.³⁰ Der Gefäßtyp erinnert an die Räuchertassen, deren Bodenteil jedoch geschlossen ist. Der Fund wurde außerhalb des Fosse-Tempels in einer Grube (Locus 253), die aus stratigraphischen Gründen zum ersten Tempel (1600-1450 v.Chr.) gehört, entdeckt. Die Interpretation dieses singulären Fundstückes mit einer Höhe von 16,5 cm und einem Raddurchmesser von 17,7 cm ist unsicher. Man könnte an ein Räuchergerät denken; andererseits wäre auch eine Interpretation als "Stöfchen"³¹ zum Warmhalten von Flüssigkeiten möglich. In diesem Falle könnte durch die Öffnung neues Brennmaterial zugegeben werden, ohne daß ein aufliegender Topf entfernt werden müßte. Möglicherweise wurde in einem derartigen Topf das Fett der geschlachteten Tiere erhitzt, um es anschließend bei einem Räucheropfer zu verbrennen.³²

In *Tell el-Hulēfi*³³, *En el-Qudērāt*³⁴ und *Kāmid el-Lōz*³⁵ wurden daneben noch einige handgefertigte Gefäße entdeckt, die möglicherweise als Räuchergeräte angesehen werden können. Es handelt sich dabei um Schalen auf einem mehr oder weniger hohen Standfuß. Da zu keinem der Fundorte bislang eine abschließende Grabungspublikation vorliegt, kann über die genaue Verwendung dieser Typen noch keine Auskunft gegeben werden; in den bisherigen Veröffentlichungen wird nicht ausdrücklich auf etwaige Brandspuren hingewiesen.

²⁷ R. Hachmann (Hrsg.), Bericht über die Ergebnisse der Grabungen in Kamid el-Loz (Libanon) in den Jahren 1966 und 1967 (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 4; Bonn 1970), 34.

²⁸ Ebd., 131 (zu Tf. 21:5).

²⁹ O. Tufnell u.a., Lachish II (Tell ed-Duweir). The Fosse Temple (London u.a. 1940), Pl. LIIIA.B:323.

³⁰ Eine ähnliche Öffnung ist mir nur noch von einem ca. 40 cm hohen Ständer aus *Esdūd* bekannt; vgl. M. Dothan/D.N. Freedman, Ashdod I. The First Season of Excavations 1962 (^cAtiqot ES 7; Jerusalem 1967), 136. Fig. 38:6; Pl. XXV:9. Der Ständer stammt aus einem Heiligtum aus dem 8. Jh.

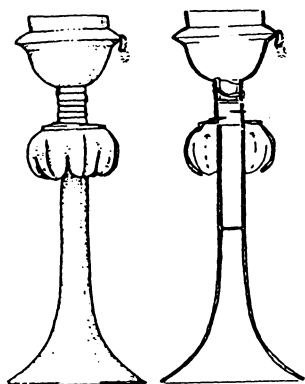
³¹ Derartige Gefäße kamen jedoch in der Regel erst in späterer Zeit in Gebrauch, vgl. das ähnliche gestaltete Stöfchen mit festem Aufsatz aus spätbyzantinischer Zeit bei M. Ben Dov, Two Rare Pottery Vessels Discovered at the Temple Mount Excavations, Jerusalem, Israel - People and Land. Haretz Museum Yearbook 2-3 (1985/86), (47-52) 51f. (hebr.) 9* (engl. Summary) und S. Zimmermann, Housewares and Recipes from 2000 Years Ago, BAR 7:5 (1981), (55-58) 56.

³² Herr Dr. R. Fuchs hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß langsam erhitztes ausgekochtes Fett eine geringere Anfangstemperatur beim Verbrennen benötigt. Dies würde im Zusammenhang der Räucheropfer einen guten Sinn ergeben, da sich das Fett dadurch leichter verbrennen ließe. Allerdings wurde im Fosse Tempel kein Räucheraltar entdeckt!

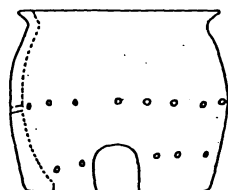
³³ G.D. Practico, Nelsons Glueck's 1938-1940 Excavations at Tell el-Kheleifeh: A Reappraisal, BASOR 259 (1985), (1-32) 17 fig. 13:12.

³⁴ R. Cohen, Kadesh-barnea. A Fortress from the Time of the Judaean Kingdom (Israel Museum Cat. No. 233; Jerusalem 1983) 6f. Abb. 1.

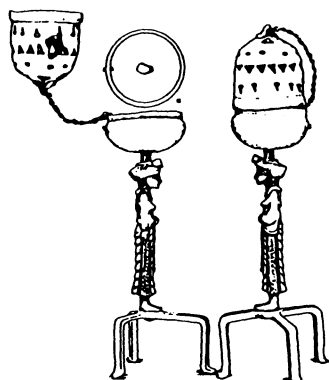
³⁵ Unveröffentlicht. Herr Prof. Dr. M. Metzger machte mich freundlicherweise auf diese Funde aufmerksam.



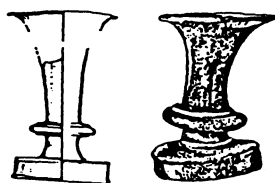
Tell Balāṭa 1



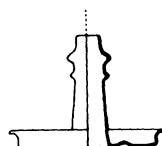
Tell ed-Duwēr 1



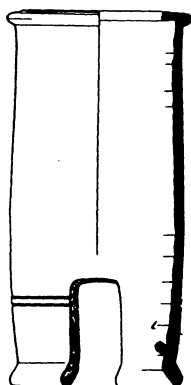
Umm Uḡēna 1



Tell Balāṭa 2



Tell el-Mazār 1



Esdūd 1



Tell es-Samak 1



Tell es-Şāfī 1



Kāmid el-Lōz 1

Tell Balāṭa 1: E. Stern, EI 15 (1981), Fig. 6:1; ders., Levant 12 (1980), Pl. XIVA

Tell Balāṭa 2: E. Stern, EI 15 (1981), Fig. 10:1; ders., Levant 12 (1980), Fig. 10:1 Pl. XIVB.

Tell ed-Duwēr 1: O. Tufnell, Lachish II, Pl. LIII:323.

Esdūd 1: M. Dothan/D.N. Freedman, Ashdod I (ḲAtiqot 7), Pl. XXV:9; Fig. 38:6.

Kāmid el-Lōz 1: R. Hachmann, Kamid el-Loz 1966/67, 131 Tf. 21:5.

Tell el-Mazār 1: Kh. Yassine, Tell el Mazar I, Fig. 8:6; 51:57b.

Tell eṣ-Ṣāffī 1: T. Ornan, A Man and His Land, 102 Nr. 50.

Tell es-Samak 1: J. Elgavish, Shikmona 1, 28 Pl. XXXVI:39.

Umm Uḡēna 1: H.F. Haddad, ADAJ 28 (1984), Pl. 46:1; L.A. Khalil, Levant 18 (1986), 103-110; F. Zayadine, Syria 62 (1985), 155-158; Der Königsweg, 172f. Nr. 188.

Kap. 5. Die fälschlicherweise als Räuchergeräte bezeichneten Fundobjekte

In der exegetischen und archäologischen Literatur finden sich immer wieder Hinweise auf einzelne Objekte, die nach Ansicht der Autoren Räuchergeräte sein sollen. Eine kritische Überprüfung der Fundstücke zeigt jedoch, daß es sich bei diesen Gegenständen nicht um Räuchergeräte handeln kann. Dies soll im folgenden nachgewiesen werden. Um nicht jede in der Literatur vorkommende Benennung als Räuchergerät hier aufführen und diskutieren zu müssen, empfiehlt sich eine gewisse Einschränkung. Es wird daher hauptsächlich von den Typen ausgegangen, die in den drei grundlegenden Untersuchungen zum Räucheropfer von Löhr¹, DeVries² und Nielsen³ als Räuchergeräte bezeichnet werden.

Die syrischen Salbschalen

In zahlreichen Publikationen werden aus Stein gefertigte Schalen mit einem durchbohrten Zapfen als Räucherarme bezeichnet.⁴ Man sah in diesen Fundstücken Parallelen zu den ägyptischen Räucherarmen.⁵ Die handgroßen runden Schalen sind häufig auf der Unterseite in der Form einer menschlichen Hand gefertigt und wurden gelegentlich mit Löwenapplikationen geschmückt.⁶ An dem Zapfen war offensichtlich ein Körper aus vergänglichem Material, wahrscheinlich

1 M. Löhr, Das Räucheropfer im Alten Testament. Eine archäologische Untersuchung (SKG 4.4; Halle 1927).

2 L.F. DeVries, Incense Altars from the Period of the Judges and their Significance (Ph.D. masch. Southern Baptist Seminary 1975).

3 K. Nielsen, Incense in Ancient Israel (SVT 38; Leiden 1986).

4 So zuletzt Nielsen, Incense (A. 3), 38-42. Diese Interpretation geht auf St. Przeworski, Notes d'archéologie syrienne et hittite II. Les encensoirs de Syrie et leurs prototypes égyptiens, Syria 11 (1930), 133-145 zurück.

5 Die ägyptischen Räucherarme stellen ein grundlegendes Motiv der ägyptischen Ikonographie dar; vgl. H. Beinlich, Art. Räucherarm, LÄ V, 83 sowie noch immer grundlegend K. Wiegand, Thymiateria, BoJ 122 (1912), (1-97) 2-15. Bislang sind jedoch nur wenige Exemplare archäologisch nachgewiesen; vgl. H. Beinlich, Ein altägyptischer Räucherarm in Heidelberg, MDAIK 34 (1978), (15-31) 19; R. Radwan, Die Kupfer- und Bronzegefäße Ägyptens (Von den Anfängen bis zum Beginn der Spätzeit), (Prähistorische Bronzefunde II/2; München 1983), 171. Tf. 82.

6 Einen guten Überblick über die bis vor wenigen Jahren veröffentlichten Fundstücke bietet die vor allem wegen ihrer typologischen Einteilung grundlegende, aber leider ungedruckte Arbeit von K. Gallig, Die syrischen Salbschalen (Herr Prof. Dr. P. Welten stellte mir freundlicherweise das Manuskript zur Verfügung). Vgl. auch die Zusammenstellung der Fundorte bei O.W. Muscarella in: Archäologie zur Bibel. Kunstschatze aus den Biblischen Ländern (Mainz 1981), (287-289 Nr. 232-235) 289 sowie H. Walter, Orientalische Kultgeräte, MDAIA 74 (1959), 69-74 bes. 70f. An neueren Funden sind vor allem die 67 Exemplare von *Rasm et-Tanğara* zu nennen; vgl. H. Athanassiou, Rasm et-Tanjara: A Recently Discovered Syrian Tell in the Ghab. Part I: Inventory of the Chance Finds (Ph.D. masch. University of Missouri 1977), 44-179. Auf dem *Tell el-Orème* in Palästina wurde kürzlich ein besonders schönes Exemplar dieser Gattung ausgegraben; vgl. U. Hübner, Die Löwenschale von Tell el-Orème, LÄ 35 (1985), 307-312 (dort auf S. 309f. eine Liste vor allem der palästinischen Fundorte) und V. Fritz, Kinneret. Vorbericht über die Ausgrabungen auf dem *Tell el-Orème* am See Genezareth in den Jahren 1982-1985, ZDPV 102 (1986), (1-39) 35-37; ders., The Lion Bowl from Kinneret, BA 50 (1987), 232-240.

Leder⁷ oder Holz⁸, befestigt. Die Forschung der letzten Jahre hat gezeigt, daß diese Geräte nicht als Räucherarme anzusprechen sind, sondern für Libations- oder Salbungsriten verwendet wurden.⁹ Man bezeichnet sie daher besser als "Syrische Salbschalen". Artverwandt sind hiermit die aus Ton gefertigten hethitischen "Räucherarme". Im Gegensatz zu den syrischen Exemplaren sind sie aus einem Stück gefertigt; das Vorderteil besteht aus einer handförmigen Schale, das langgestreckte hintere Teilstück hat eine zylindrische Form.¹⁰ Auch diese Gefäße müssen entgegen früherer Ansicht als Libations- oder Salbgefäße bezeichnet werden.¹¹ Somit gibt es weder in Syrien/Palästina noch in Anatolien archäologische Parallelen zu den ägyptischen Räucherarmen; dieser Kult scheint auf Ägypten beschränkt geblieben zu sein.¹²

Die dreibeinigen Ständer und die Kesselwagen

DeVries rechnet unter die Räuchergeräte auch bronzene Ständer mit drei Beinen sowie einen in *Tell el-Mutesellim* gefundenen Ständer.¹³ Die erste Fundgruppe muß jedoch eher als Kandelaber angesehen werden; es gibt keine überzeugenden Hinweise, daß es sich dabei wirklich um Räuchergeräte handelt. Zu dem Ständer aus *Tell el-Mutesellim* lassen sich ähnliche Fundstücke mit und ohne Räder vor allem aus dem zyprischen Raum anführen.¹⁴ Auf die Randleiste, die alle derartigen Gefäße abschließt, konnte ein Kessel gesetzt werden, der sehr wahrscheinlich

⁷ So z.B. vertreten von K. Galling, Ein phönikisches Kultgerät (?) aus Kreta, *WdO* 5 (1969/70), (100-107) 106; ders., Salbschalen (A. 6), Kap. IV; R. Hampe, Kretische Salbschale des siebten Jahrhunderts v. Chr. (SHAW, *Phil.-hist. Kl.* 1969/2; Heidelberg 1969).

⁸ Dies vertritt R. Amiran, The "Arm-Shaped" Vessel and its Family, *JNES* 21 (1962), (161-174) 170 (vgl. fig. 5:4); sie nimmt an, daß der hintere Teil des Gerätes ähnlich schwer wie der vordere sein müsse.

⁹ Vgl. etwa A. Reichert, Art. Kultgeräte, *BRL*², (189-194) 192f.; Galling, Salbschalen (A. 6), passim.

¹⁰ Die seinerzeit bekannten Belegstücke sind von K. Bittel, Armförmige Libationsgefäße, in: ders. u.a., *Bogazköy III. Funde aus den Grabungen 1952-1955* (Berlin 1957), (33-42) 34-38 zusammengestellt worden. Vgl. ergänzend auch F. Fischer, Die hethitische Keramik von Bogazköy (*Bogazköy-Hattuša IV*; Berlin 1963), 72f. und R.M. Boehmer, Die Kleinfunde von Bogazköy aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969 (*Bogazköy-Hattuša VII*; Berlin 1972), 211f. mit Taf. LXXXIII:2191. Artverwandt ist damit ein in *Räs Šamra* gefundenes, aus Fayence gefertigtes Löffelschälchen; vgl. C.F.-A. Schaeffer, *Les Fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Neuvième Campagne* (Printemps 1937). *Rapport Sommaire, Syria* 19 (1938), (139-255) 241. Pl. XXII; *Land des Baal. Syrien - Forum der Völker und Kulturen* (Mainz 1982), Nr. 133. Auch dieses Fundstück ist auf der Unterseite mit einer reliefierten Hand verziert. Die ursprüngliche Bestimmung als Räuchergerät ist inzwischen aufgegeben worden.

¹¹ Vgl. Bittel, Libationsgefäße (A. 10), sowie Ch. Kepinski, Art. Libationsarm. B. *Archäologisch, RIA* 7:1.2 (1987), 12-14.

¹² Anders zuletzt wieder S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (*OBO* 74; Fribourg/Göttingen 1987), 72.

¹³ Vgl. DeVries, *Incense Altars* (A. 2), 53-58 mit Belegstücken.

¹⁴ Vgl. vor allem H. Matthäus, Metallgefäße und Gefäßuntersätze aus der Bronzezeit, der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern (*Prähistorische Bronzefunde II/8*; München 1985) und H.W. Catling, *Cypriot Bronzework in the Mycenaen World* (Oxford 1964).

zur Aufnahme von Flüssigkeiten diente¹⁵; daher können diese Geräte für unseren Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

Die sogenannten Räucherständer

In der archäologischen Literatur¹⁶ werden in Palästina und Mesopotamien ausgegrabene hohe Tonständer, die teilweise Durchbrechungen im Körperbereich aufweisen und für Palästina seit dem Chalkolithikum nachgewiesen sind¹⁷, als Räucherständer bezeichnet¹⁸. Man wird sich jedoch fragen müssen, ob diese Bestimmung wirklich zutrifft und sich an Hand der Funde beweisen läßt. Häufig nahm man an, daß am Boden des Gefäßes ein Feuer entfacht wurde, in dem man dann die Spezereien verbrennen konnte.¹⁹ Gegen diese Ansicht spricht jedoch zweierlei: Zum einen ist mir kein Tonständer bekannt, der am unteren oder oberen Rand die zu erwartenden Brand- oder Rauchspuren auf der Innenseite des Gefäßes aufweist. Zum anderen ist es unwahrscheinlich, daß die Weihrauch- und Myrrhekugeln, die dann von oben in die immerhin bis zu 80 cm hohen Ständer geworfen wurden, genau in die relativ kleine Feuerstelle innen fielen. Nur so konnte die gewünschte Rauchentwicklung erreicht werden, andernfalls wäre das mit enormen Kosten verbundene Räucherwerk verloren gewesen. Die zweite Interpretation geht davon aus, daß auf den Ständern eine Schale stand, in der Räuchermaterialien verbrannt wurden. Problematisch dabei ist jedoch, daß sich nur in den wenigsten Fällen (auf die unten noch genauer einzugehen ist) eine derartige Schale fand. Bei der Mehrzahl der Fundstücke wird man daher eine andere Funktion postulieren müssen. Neuerdings wurde mehrfach darauf

¹⁵ Vgl. die Beschreibung der Kesselwagen im Alten Testament (1Kön 7,27-29). In dem Beitrag Die Kesselwagen im salomonischen Tempel, UF 18 (1986), 459-461 habe ich auf eine Münze aufmerksam gemacht, die es nahelegt, daß diese Kesselwagen und ähnliche Gestelle dazu dienten, Zweige als Fruchtbarkeitssymbole darin aufzustellen.

¹⁶ Vgl. hierzu zuletzt L.F. DeVries, Cult Stands - A Bewildering Variety of Shapes and Sizes, BAR 13:4 (1987), 26-37; M.D. Fowler, Excavated Incense Burners, BA 47 (1984), 183-186; ders., Excavated Incense Burners: A Case for Identifying a Site as Sacred, PEQ 117 (1985), 24-29; J. Oates, Late Assyrian Temple Furniture from Tell al Rimah, Iraq 36 (1974), 179-184.

¹⁷ Eine Auflistung der zahlreichen Belege kann hier nicht gegeben werden. Eine entsprechende Untersuchung, die sich insbesondere mit dieser Denkmälergruppe beschäftigt, ist angekündigt, so daß auch auf eine eingehendere Behandlung verzichtet werden kann; vgl. L.C. Hulin, Decoration of Clay Cult Stands, Newsletters of the American Schools of Oriental Research 35/5 (1984), 9 sowie die Ankündigung in Levant 19 (1987), 226.

¹⁸ Diese Bezeichnung geht wahrscheinlich auf W. Andrae zurück, vgl. ders., Das wiedererstandene Assur (9. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft; Leipzig 1938 = München 1977), 111: "Weitere Kultgeräte sind Räucherständer Ihre Körper sind hyperboloidisch eingezogen, mit Ritzungen geschmückt und von drei- oder viereckigen Luftöffnungen durchbrochen. Oben wird eine Räucherschale, die vielfach durchlocht ist, aufgesetzt oder gleich anmodelliert. Der Gebrauch ist damit eindeutig bestimmt." B. Hrouda, der die Neuauflage herausgegeben und z.T. kommentiert hat, bemerkt hierzu: "Daß es sich hierbei um Räucherständer gehandelt habe, ist nicht gesichert. Es fehlen in der Regel Brandspuren. Wahrscheinlich haben sie oben Schalen getragen oder nahmen Libationen auf" (ebd., 304 A. 75). Diese Ständer werden u.a. als Räucherständer bezeichnet von Löhr, Räucheropfer (A. 1), 18; DeVries, Incense Altars (A. 2), passim; Nielsen, Incense (A. 3), 42-46.

¹⁹ Charakteristisch für diese Ansicht ist die Rekonstruktionszeichnung bei C.F.A. Schaeffer, Corpus Céramique de Ras Shamra. Première Partie, Ugaritica II (1949), fig. 111.

hingewiesen, daß die Ständer als Lampenständer gedient haben können.²⁰ Dies könnte zumindest für einige Belegstücke zutreffen, wie ein in *Sarafand* gefundener lampenförmiger Aufsatz für einen Kultständer²¹ und ein aramäisches Rollsiegel unbekannter Herkunft, bei dem auf einem Tondständer ein Lampenaufsatz abgebildet ist²², deutlich belegen. Es handelt sich hierbei jedoch nur um *einen* Verwendungszweck, der nicht für alle in Palästina gefundenen Kultständer herangezogen werden kann. M.E. ergeben sich insgesamt vier weitere Interpretationsmöglichkeiten für diese Ständer. Zum einen wird es sich, wie schon zahlreiche Siegel belegen,²³ um Räucherständer gehandelt haben; hierfür muß

20 Vgl. C.L. Meyers, *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult* (American Schools of Oriental Research. Dissertation Series 2; Missoula 1976), 57-94; dies., *Was There a Seven-Branded Lampstand in Solomon's Temple?*, BAR 5:5 (1979), 47-57; R. Hachlili/R. Merhav, *The Menorah in First and Second Temple Times in the Light of Sources and Archaeology*, EI 18 (1985), 256-267 (hebr.). 74* (engl. Summary); O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4* (SBS 84/85; Stuttgart 1977), 276.

21 J.B. Pritchard, *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age. Excavations of the University Museum of the University of Pennsylvania, 1970-1972* (Museum Monographs; Philadelphia 1975), fig. 27:8; 60:8. Vgl. auch den mit Figurinen geschmückten Ständer oder "Schrein" mit anmodelliertem Lampenaufsatz bei T. Ornan, *A Man and His Land. Highlights from the Moshe Dayan Collection* (Israel Museum Cat. No. 270; Jerusalem 1986), 88f. sowie die Lampe mit anmodelliertem Fuß, die aber noch deutlich die ursprüngliche Zweiteiligkeit des Gerätes zeigt, bei A. Dajani, *An Iron Age Tomb at al Jib*, ADAJ 2 (1953), 67.72 No. 53.

22 Abbildungen finden sich u.a. bei K. Galling, *Beschriftete Bildsiegel des 1. Jahrtausends v.Chr., vornehmlich aus Syrien und Palästina*, ZDPV 64 (1941), (121-202) 162f. 195 Tf. 10:154 = H. Frankfort, *Cylinder Seals* (London 1939), Tf. 33e = S.A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (London 1930), Pl. 13:4. Galling datiert das Siegel um 800, Frankfort nimmt das 9. Jh. an. Auf ägyptische und mesopotamische Abbildungen macht Keel, *Jahwe-Visionen* (A. 20), 276 aufmerksam.

23 Bislang liegt keine umfassende Untersuchung dieses Motivs auf Siegelbildern vor. Ein Schwerpunkt dieser Abbildungen lag in der Akkadzeit, doch sind auch aus anderen Perioden Kultständer, die für Räucheropfer verwendet wurden, belegt. Vgl. z.B. R.M. Boehmer, *Die Entwicklung der Glyptik während der Akkadzeit* (UAVA 4; Berlin 1965), Tf. XLIX:574ff.; C.F.A. Schaeffer-Forrer, *Corpus des Cylindres-Sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia. Tome I* (Synthèse no. 13; Paris 1983), 182 Pl. XIV:1. Das einzige mir bekannte Exemplar aus Palästina (Ammon ?), das man zu dieser Gruppe rechnen könnte, kann sowohl als Lampenständer als auch als Räucherständer interpretiert werden; vgl. R. Hestrin/M. Dayagi-Mendels, *Inscribed Seals. First Temple Period. Hebrew, Ammonite, Moabite, Phoenician and Aramaic. From the Collection of the Israel Museum and the Israel Department of Antiquities and Museums* (Jerusalem 1979), 124 Nr. 97. Ein in *Tell Balāta* gefundenes Rollsiegel, das einen Räucheraltar (?) zeigt und in das 9.-8. Jh. datiert wird, stellt wohl einen assyrischen Import dar; vgl. B. Parker, *Cylinder Seals from Palestine, Iraq 11* (1949), (1-43) 7 Nr. 6 Pl. I:6; U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Fribourg/Göttingen 1983), Abb. 500. Ähnlich dürfte dies auch für ein Rollsiegel aus *Bēṣān* gelten, das ebenfalls ins 9.-8. Jh. datiert wird; vgl. S. Geva, *A Neo-Assyrian Cylinder-Seal from Beth-Shan*, EI 15 (1981), 297-300 (hebr.).85* (engl. Summary). Zum Vergleich für die dort jeweils abgebildeten Räucherständer kann auf folgende Siegel hingewiesen werden: B. Teissier, *Ancient Near Eastern Cylinder Seals from the Marcopoli Collection* (Berkeley u.a. 1984), 164:217; ebd., 166:218; ebd., 166:219; ebd., 166:222; L. Jakob-Rost, *Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum* (Berlin 1975), 73 Nr. 388 Pl. 15:388; E. Porada, *The Collection of the Pierpont Morgan Library* (Boll S XVI; Washington 1948), Pl. C:680.681; ebd., Pl. LXXXI:589; D.J. Wiseman, *Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens* (Prag 1958), 77f.; A. Moortgat, *Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst* (Berlin 1940), Pl. 78:655; H. Frankfort, *Cylinder Seals* (London 1939), Pl. XXXVI:i; Th.J. Meek, *Ancient Oriental Seals in the Royal Ontario Museum, Berytus 8* (1943/44), (1-16) 8 Pl. VI:35; W. Orthmann, *Der Alte Orient* (PKG

jedoch jeweils ein positiver Beweis durch einen Aufsatz mit Brandspuren erbracht werden. Zum zweiten kann es sich um Libationsgefäße handeln, was wiederum durch Reliefs und Siegelabbildungen belegt ist.²⁴ Zum dritten kann es sich bei den Ständern auch um "Blumentöpfe" für heilige Bäume handeln.²⁵ Die vierte Interpretation wurde bislang in der Forschung weitgehend nicht herangezogen. Es könnte sich analog ägyptischer Vorbilder auch um Stützbeine für Tische²⁶ oder Schalen²⁷ handeln. Die ägyptischen Belegstücke weisen dabei ähnlich den palästinischen "Kultständern" Durchbrechungen des Gefäßkörpers auf,²⁸ die keinerlei praktische Funktion besaßen.²⁹

Alle vier Interpretationen können die Funktion der vorhandenen Ständer erklären; auch die Durchbrechungen der Gefäßwand sind bei allen Möglichkeiten als dekorative Ausschmückung ohne praktischen Nutzen verständlich. Eine Entscheidung über die genaue Funktion kann in den meisten Fällen heute nicht mehr erbracht werden. Lediglich bei den Räucherständern läßt sich die Bestimmung des Gefäßes ggfs. durch noch vorhandene Brandspuren auf den Schalen festlegen. Die Untersuchung wird jedoch dadurch erschwert, daß die meisten Archäologen in ihren Grabungsberichten auf eine Angabe etwaiger Brandspuren verzichtet haben. Von den ohnehin nur wenigen aufgefundenen Schalen finden sich m.W. nur bei folgenden palästinischen Exemplaren Hinweise auf Brandspuren:³⁰

1. Ein aus Stratum VI (11./10. Jh.) in *Tell el-Mutesellim* stammender Aufsatz weist Brandspuren auf, die nach Angaben des Ausgräbers "perhaps accidental" sind.³¹ Möglicherweise kann man daraus den Schluß ziehen, daß die Brandspuren eher durch die unterschiedliche Lage von Dochten erzeugt wurden.

14; Berlin 1975), 357 = M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains* (London 1966), Fig. 134:2; The Bible in Archaeology (Israel Museum cat. no. 6; Jerusalem 1965), 35 Pl. III C; E. Porada, *The Cylinder Seal*, in: P.M. Bikai, *The Pottery of Tyre* (Warminster 1978), 77-79.

24 Vgl. z.B. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Am Beispiel der Psalmen (Zürich u.a. 1977), 158 Abb. 242. Bemerkenswert sind Siegel, bei denen der Kultständer sowohl für Räucher- als auch für Trankopfer verwendet wird, vgl. z.B. Porada, *Pierpont Morgan Library* (A. 23), Pl. XXXIX:245 = H. Danthine, *Le Palmier-Dattier et les Arbres Sacrés dans l'Iconographie de l'Asie Occidentale Ancienne* (Paris 1937), Pl. 82:558 = ANEP 698 = Boehmer, *Entwicklung* (A. 23), Tf. LIV:648 = R.P. Dougherty, *Cuneiform Parallels to Salomon's Provisioning System*, AASOR 5 (1923/24), (23-66) fig. 6 = W.H. Ward, *The Cylinder Seals of Western Asia* (Publication No. 100 of the Carnegie Institution of Washington; Washington 1920), Fig. 215. Dieser Sachverhalt bedarf noch einer eingehenden Interpretation, wenn man nicht annehmen will, daß hier wegen der Gleichförmigkeit der Kultgeräte zwei Rituale zusammengezogen wurden.

25 Vgl. z.B. Keel, *Bildsymbolik* (A. 24), 118 Abb. 180.

26 Auf den zylindrischen Ständern lag eine wahrscheinlich aus vergänglichem Material (Holz) gefertigte Tischplatte; vgl. z.B. Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst (München 1976²), 83.87 u.ö.

27 Vgl. z.B. ebd., 43.

28 Vgl. z.B. ebd., 43; *Das Museum für altägyptische Kunst in Luxor*. Katalog (Mainz 1981), 17f.

29 Singulär ist bislang eine weitere Verwendung eines solchen Kultständers, dessen Oberteil in der Form einer Schweinegöttin gestaltet wurde. Der Ständer weist dreieckige Durchbrechungen auf. Das 56 cm hohe Exemplar stammt aus Ägypten und datiert in die Zeit um 3600 v.Chr. Es befindet sich im Ägyptischen Museum Berlin Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz (Inv.Nr. 1/69).

30 Die oben erwähnte angekündigte Arbeit von Ms. Hulin wird sich auch kurz mit den Einsätzen beschäftigen (briefliche Mitteilung); daher wird auf eine Auflistung aller bislang bekannter Einsätze verzichtet (vgl. aber unten S. 149-151).

31 H.G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult* (OIP 26; Chicago 1935), zu Pl. XX P 6056.

den und das Gefäß somit als Lampe zu bezeichnen ist. Da eine Abbildung der Innenseite jedoch nicht veröffentlicht ist, muß diese Frage offenbleiben.

2. und 3. In *Tell ed-Duwēr* wurden in dem aus dem 11. und frühen 10. Jh. v.Chr. stammenden Heiligtum Locus 49 zwei Aufsätze für Kultständer gefunden. *Tell ed-Duwēr* 1 lag auf der rechten Bank des Heiligtums und kann auf Grund des Fundzusammenhanges keinem der vier Kultständer in diesem Heiligtum zugewiesen werden. *Tell ed-Duwēr* 2 könnte jedoch vor der Zerstörung des Kultraums auf dem Ständer 955/1 aufgesessen haben.³² Die Tatsache, daß 2 Aufsätze und 4 Kultständer gefunden wurden, belegt hinlänglich, daß die Kultständer nicht nur als Räucherständer dienten.

4. In *Tell Kēsān* weist einer der beiden jeweils nur fragmentarisch erhaltenen Einsätze Brandspuren auf.³³ Er stammt aus Niveau 7 und datiert daher in die Zeit zwischen 900 und 850 v.Chr. Wie die Ausgräber betonen, läßt der Fundzusammenhang keinen Rückschluß auf eine kultische Verwendung dieses Fundes zu.³⁴ Bemerkenswert ist, daß das Bruchstück, das nur einen seitlichen Teil des Gefäßes umfaßt, Brandspuren aufweist. Dieser Sachverhalt kann unterschiedlich interpretiert werden. Entweder deuten die Brandspuren auf einen intensiven Gebrauch des Gefäßes für Räucherzwecke hin, so daß auch größere Bereiche geschwärzt wurden, oder sie sind auf eine Verwendung als Lampe zurückzuführen und stammen daher von den Dochten, die entlang der Wandung auflagen. Es wäre auch möglich, die Brandspuren auf eine zufällige Schwärzung beim Abbrennen des Gebäudes, in dem der Gegenstand sich befand, zurückzuführen. Eine Zerstörung dieser Schicht durch einen Brand ist jedoch nicht nachzuweisen, so daß diese Möglichkeit mit großer Wahrscheinlichkeit auszuschließen ist.

5. Im Tempel Locus 300 in *Tell Qasile*³⁵ wurde ein weiterer Aufsatz gefunden, der Brandspuren aufweist. Der Fund stammt aus den Schichten XI-X und kann daher dem 11. oder frühen 10. Jh. zugewiesen werden. Aus derselben Zeit stammen jedoch auch einige Aufsätze ohne Brandspuren, die wiederum belegen, daß die Einsätze nicht nur für Räucheropfer verwendet wurden.³⁶ Einige Ständer aus dem Tempel dienten wohl als Untersätze für diese Schalen.³⁷

6. Aus *Tell el-Fār'a*, Schicht VIIa (= 12.-11. Jh. v.Chr.) stammt ein Einsatz, von dem zwar keine Brandspuren berichtet wurden, der aber ausdrücklich als "braséro" bezeichnet wird.³⁸

Diese Aufsätze waren demnach in ganz Palästina verbreitet und in der Zeit vom 12. bis zum 9. Jh. in Gebrauch. Die relativ geringe Fundanzahl zeigt, daß dieser Kultgegenstand keine weite Verbreitung hatte. Andererseits belegt eine derartige Schale aus der anerkanntermaßen philistäischen Siedlung *Tell Qasile*, daß die Verwendung dieser Gefäße nicht auf eine ethnische Gruppe beschränkt war.

32 Vgl. die Fundzeichnung bei Y. Aharoni u.a., *Investigations at Lachish. The Sanctuary and the Residency (Lachish V)*, (Publications of the Institute of Archaeology. Tel Aviv University 4; Tel Aviv 1975), 28 fig. 6.

33 J. Briand/J.-B. Humbert u.a., *Tell Keisan (1971-1976). Une Cité Phénicienne en Galilée* (OBO. Series Archaeologica 1; Fribourg/ Göttingen 1980), 189; Pl. 51:6.

34 Ebd., 189.

35 A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile. Part One: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects* (Qedem 12; Jerusalem 1980), 99. fig. 32. Pl. 33:1 rechts.

36 Vgl. die Zusammenstellung der Kultschalen ebd., 96-100.

37 Vgl. ebd., S. 87-96.

38 A. Chambon, *Tell el-Fār'a I. L'âge du fer* ("Mémoire" No. 31; Paris 1984), Pl. 60:5; R. de Vaux, *La Troisième Campagne de Fouilles à Tell el-Fār'ah près Naplouse. Rapport Préliminaire*, RB 58 (1951), (393-430) 406f. fig. 8:11.

Ähnliche Aufsätze, aber offensichtlich ohne Brandspuren, sind u.a. auch in *Tell el-Mutesellim*³⁹, *Tel^c Amāl*⁴⁰, *Arād*⁴¹, *Hirbet Sēlūn*⁴², *Tell Qirī*⁴³, *Tell el-Fār*⁴⁴ und *Zençirli*⁴⁵ gefunden worden.⁴⁶ Sie können deshalb hier nicht weiter berücksichtigt werden. Dies gilt auch für einige trichterartige Einsätze, die an verschiedenen Grabungsorten gefunden wurden und die wohl für Libationsopfer dienten, sowie für einen durchgehend perforierten Einsatz aus *Besan*⁴⁷.

Diesen Ständern mit abnehmbaren Schaleneinsätzen sind Kultständer mit anmodellierten Aufsätzen ähnlich, wie sie an verschiedenen Orten, u.a. in *Esdūd*⁴⁸ *Tell el-Mutesellim* (2 Exemplare)⁴⁹, *Tell eš-Sāfi* (3 Exemplare)⁵⁰, *Tel^c Amāl*⁵¹ und Byblos/*Gubēl*⁵² entdeckt wurden. In keinem der Fälle ist auf Grund der Veröffentlichungen gesichert, daß es sich um Räuchergeräte handelt. Zwei bislang unpublizierte Exemplare aus *Tell Qirī* und *Tell Qēmūn* scheinen jedoch zu belegen, daß derartige Geräte auch für Räucheropfer verwendet werden konnten. Sie stammen aus dem 10. Jh. v.Chr.⁵³

39 R.S. Lamon/G.M. Shipton, Megiddo I. Seasons of 1925-1934. Strata I-V (OIP 42; Chicago 1939), pl. 33:15. (da dieses Exemplar auf der Innenseite bemalt ist, war mit Sicherheit nie beabsichtigt, daß es für Räucheropfer verwendet werden sollte); G. Loud, Megiddo II. Seasons of 1935-1939. Text (OIP 62; Chicago 1948), fig. 102 (10. Jh.).

40 Sh. Levy/G. Edelstein, Cinq Années de Fouilles à Tel^c Amāl (Nir David), RB 79 (1972), (325-367) 362f. fig. 16:6. Dieser Fund stammt aus Schicht IV und kann deshalb zwischen 900 und 850 v.Chr. angesetzt werden.

41 Z. Herzog u.a., Arad. An Ancient Israelite Fortress with a Temple to Yahweh, BAR 13:2 (1987), (16-35) 33; diess., The Israelite Fortress at Arad, BASOR 254 (1984), (1-34) 12 fig. 15. Das Fundstück datiert in das 9. Jh. v.Chr.

42 I. Finkelstein, Shiloh. Yields Some, but not all of its Secrets. Location of Tabernacle still Uncertain, BAR 12:1 (1986), (22-41) 32; ders., Excavations at Shiloh 1981-1984: Preliminary Report, TA 12 (1985), 122-180. Dieses Exemplar stammt aus der Mittelbronzezeit II C.

43 A. Ben Tor, Tell Qiri. A Look at Village Life, BA 42 (1979), (105-113) 112; ders., Tell Qiri (Hazorea), 1976, IEJ 26 (1976), 200f. Pl. 36c. Das Fundstück stammt aus dem 12.-11. Jh. v.Chr.

44 Chambon, Tell el-Far^c ah I (A. 38), Pl. 60:7. Der Beitzext gibt an, daß der Fund z.T. verbrannt ist. Da Pl. 60:5 ausdrücklich als "braséro" bezeichnet wird, scheint es sich um sekundäre Brandspuren zu handeln. Das Exemplar stammt aus Schicht VIIb (= 11. - 10. Jh. v.Chr.).

45 F. von Luschan, Die Kleinfunde von Sendschirli (Ausgrabungen in Sendschirli V; Berlin 1943), 52. 152. Tf. 23:e. Die Datierung dieses Fundes ist nicht ganz gesichert. Von Luschan gibt an, daß er in späten Schichten beim Barrekub-Bau entdeckt wurde. Da der Barrekub-Bau um 730 v.Chr. datiert, muß man den Fund wahrscheinlich im 8. Jh. ansetzen.

46 Zumindest nennen die jeweiligen Publikationen keine Brandspuren. Eine Überprüfung an den Originalen war mir nicht möglich.

47 F. James, The Iron Age at Beth Shan. A Study of Levels VI-IV (Philadelphia 1966), fig. 22:24; G.M. FitzGerald, The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part II. The Pottery (Publications of the Palestine Section of the Museum of the University of Pennsylvania; Philadelphia 1930), 68 Pl. XLVII:20 Fig. 124:8.

48 M. Dothan, The Musicians of Ashdod, BA 40 (1977), 38f. Das Exemplar stammt aus dem 10. Jh. v.Chr.

49 G. Loud, Megiddo II (A. 39), fig. 102. Sie stammen - wie bereits zwei Altäre, ein Einsatz für einen Kultständer und das große perforierte Räuchergefäß - aus dem Lagerraum für Kultgeräte Loc. 2081, der zum 10. Jh. v.Chr. gehört (vgl. dazu oben S. 37).

50 Ornan, Moshe Dayan Collection (A. 21), 104f.

51 Levy/Edelstein, Tel^c Amāl (A. 40), 362f. fig. 16:8 (2. Hälfte 10. Jh. v.Chr.)

52 M. Dunand, Fouilles de Byblos. Tome I^{er}. 1926-1932. Texte (Paris 1939), 273 Nr. 3924; Atlas (Paris 1937), Pl. CXXXIX.

53 Die Funde sind bei E. Stern, Achaemenian Tombs from Shechem, Levant 12 (1980), (90-111) 96 mit A. 8 erwähnt.

Gelegentlich wird auch auf assyrische Reliefs hingewiesen, auf denen derartige wohl aus Metall gefertigte Ständer abgebildet sind;⁵⁴ ob die Schalen dabei anmodelliert sind oder nur aufgesetzt wurden, läßt sich an Hand der Reliefs nicht entscheiden. Bemerkenswert bei diesen Exemplaren ist, daß sie mit nur geringen Abweichungen auf verschiedensten Reliefs dargestellt werden, die Kriegszüge aus dem gesamten Bereich von Palästina bis Elam abbilden.⁵⁵ Es ist daher äußerst unwahrscheinlich, daß es sich dabei um naturgetreue Abbildungen von Kultgeräten aus den entsprechenden Gebieten handelt. Stattdessen hat man eher davon auszugehen, daß die assyrischen Künstler hier einheimische Geräte als Symbol verwendeten.⁵⁶ Im assyrischen Kult dienten diese Geräte jedoch entgegen der weitverbreiteten Meinung nicht als Räuchergeräte, sondern als Behälter für Flüssigkeiten. Dies wird durch ein Relief belegt, auf dem man fünf assyrische Diener erkennt, die löwenkopfförmige Henkeleimer in den Händen halten. Einer der Diener füllt soeben seinen Eimer mit dem Inhalt eines Kessels, der große Ähnlichkeiten mit den oben genannten Kultständern hat.⁵⁷ Man wird daher diese Abbildungen nicht mehr als Räucherständer bezeichnen können.

Dies gilt vorläufig auch für zwei schon in der Frühzeit der archäologischen Forschung in Palästina ausgegrabene angebliche Räucherständer ägyptischen Ursprungs, die aus *Tell el-Mutesellim*⁵⁸ und *Tell Gezer*⁵⁹ stammen. In keiner der zahlreichen Publikationen, die sich mit einem der Gefäße beschäftigen, werden Brandspuren genannt. Die genaue Bestimmung dieser Gefäße muß bis zu einer Überprüfung an den Originalen offen bleiben.

Chalkolithische und frühbronzezeitliche Fruchtständer

In älteren Veröffentlichungen wurden oftmals die auf einem hohen, gelegentlich mit großen Aussparungen versehenen, Ständer stehenden Schalen aus dem Chalkolithikum und der Frühbronzezeit als Räucherständer bezeichnet.⁶⁰ In den

⁵⁴ Vgl. z.B. B. Hrouda, Die Kulturgeschichte des assyrischen Flachbildes (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 2; Bonn 1965), 71f.127; Aharoni u.a., Lachish V (A. 32), 42.

⁵⁵ Eine vollständige Zusammenstellung der Belege ist mir nicht bekannt; die wichtigsten Stücke finden sich bei K.R. Maxwell-Hyslop, Urartian Bronzes in Etruscan Tombs, Iraq 18 (1956), (150-167) 152f.

⁵⁶ Dies scheint auch D. Ussishkin, The Conquest of Lachish by Sennacherib (Tel Aviv 1982), 105 zu meinen, wenn er bei der Beschreibung der auf dem berühmten Lachisch-Relief dargestellten Geräte schreibt: "These resemble in general smaller Iron Age cultic vessels, but here they probably had a purely ceremonial function". Maxwell-Hyslop, Bronzes (A. 55), 153 geht von einem urartäischen Ursprung aus.

⁵⁷ Das Relief ist jetzt wieder bequem zugänglich bei P. Albenda, The Palace of Sargon, King of Assyria. Le palais de Sargon d'Assyrie. Monumental Wall Reliefs at Dur-Sharrukin, from Original Drawings Made at the Time of their Discovery in 1843-1844 by Botta and Flandin (Editions Recherche sur les Civilisations. Synthèse no. 22; Paris 1986), 147 Pl. 123.

⁵⁸ G. Schumacher, Tell el-Mutesellim 1 (Leipzig 1908), 128 und Titelblatt; AOB 467.

⁵⁹ R.A.S. Macalister, The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909. Vol. II (London 1912), 336f. fig. 460.

⁶⁰ So etwa noch R. Amiran, Ancient Pottery of the Holy Land from its Beginnings in the Neolithic Period to the End of the Iron Age (Jerusalem/Ramat Gan 1969), S. 24.47.48. Pl. 10:6-8. An anderen Stellen spricht sie jedoch gleichbedeutend auch von "Fenestrated-pedestalled bowls".

neueren Publikationen wird diese Interpretation jedoch meist nicht mehr aufgenommen.⁶¹ Mit großer Wahrscheinlichkeit hatten diese Gefäße eine kultische Funktion, die jedoch bislang noch nicht geklärt werden konnte. Sie können jedoch nicht mit Räucheropfern in Verbindung gebracht werden, da keines der mir bekannten Exemplare Brandspuren aufweist. Daher hat man eher an Ständer für vegetabile Gaben oder für Töpfe⁶² etc. zu denken. Die fensterartigen Öffnungen im Fußteil hatten rein dekorativen Charakter; man könnte höchstens noch daran denken, daß durch diese Aussparungen das Gewicht der meist aus dickem Ton oder Basalt gefertigten Gefäße verringert werden sollte.⁶³

Fruchtständer aus späteren Zeiten

Schon früh haben ägyptische Reliefs, auf denen die Eroberung kanaanäischer Städte dargestellt werden und die Personen mit Räucherschalen in der Hand auf den Stadtmauern zeigen,⁶⁴ dazu geführt, den Reliefdarstellungen gleichende Gefäße aus Palästina als Räuchergefäße zu bezeichnen.⁶⁵ Diese Interpretation hat sich in weiten Teilen der Forschung erhalten.⁶⁶ In Palästina wurden bei zahlreichen Ausgrabungen derartige Schalen mit hohem Fuß gefunden.⁶⁷ Die meist aus hellem Ton gefertigten Gefäße weisen jedoch m.W. nie Brandspuren auf. Man wird sie daher eher als Fruchtschalen o.ä. einzustufen haben. Sollten sich derartige Gefäßtypen mit Brandspuren nachweisen lassen, so dürfte es sich eher um einen sekundären Gebrauch dieser Schalen handeln; primär wurden sie jedoch nicht dafür benützt.

Wie aber kommen die Ägypter zu derartigen Darstellungen auf ihren Reliefs? Keel hat einige ägyptische Stelen zusammengestellt, die belegen, daß so gestal-

⁶¹ Vgl. etwa die grundlegende Arbeit zu diesen Gefäßen von R. Amiran/N. Porat, *The Basalt Vessels of the Chalcolithic Period and the Early Bronze Age I*, Tel Aviv 11 (1984), 11-19.

⁶² Dies scheint ein kürzlich veröffentlichtes Exemplar nahezulegen, bei dem ein solcher Ständer mit einem großen Vorratsgefäß fest verbunden war; vgl. Th. Levy/D. Alon, Shiqmim, 1983, IEJ 33 (1983), (272-274) Pl. 32D.

⁶³ W.E. Rast übersandte mir freundlicherweise eine Beschreibung und einige Photos eines fragmentarischen kelchartigen Gefäßes aus *Bāb ed-Drāʿ*, das auf der Innenfläche Brandspuren enthält. Das Gefäß ist noch bis zu einer Höhe von 9 cm erhalten (der kelchartige Aufsatz fehlt fast völlig); die hyperboloid geformte Basis hat einen Durchmesser von 7,5 cm und ist mit "three raised bands rolled onto the exterior, something like crawling snakes" verziert. Der Fund stammt aus Locus 45 in Field XVI.3 und kann auf Grund der beigegebenen Keramik mit Sicherheit in die Frühbronzezeit IV datiert werden. Rast ist sich nicht völlig darüber im Klaren, ob es sich wirklich um ein Räuchergerät handelt. Da die Schwärzung im Inneren des Aufsatzes sich auf ein 2 cm breites Band von der Mitte zum Rand hin beschränkt, könnte es sich auch um eine Lampe gehandelt haben. Der Bau, in dem es gefunden wurde, weist keine Zerstörung durch Brand auf. Eine chemische Analyse der verbrannten Materie steht noch aus.

⁶⁴ Die vollständigste Auflistung dieser Abbildungen findet sich bei O. Keel, *Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs*, VT 25 (1975), 413-469 (bes. 463-466).

⁶⁵ Vgl. etwa schon H. Thiersch, 1. Archäologischer Jahresbericht, ZDPV 36 (1913), (40-64) 45f.; Löhr, *Räucheropfer* (A. 1), 17.

⁶⁶ Vgl. z.B. zuletzt wieder Ornan, *Moshe Dayan Collection* (A. 21), 98f.

⁶⁷ Vgl. z.B. R. Amiran, *Ancient Pottery* (A. 60), Pl. 68.

tete Gefäße in Ägypten auch zum Räuchern benützt wurden.⁶⁸ Keel konnte darüber hinaus zeigen, daß es sich bei den Reliefdarstellungen um mehr oder weniger reale Geschehnisse zur Besänftigung des anstürmenden Pharaos handelt. Seine Interpretation beruht auf der nicht gesicherten Annahme, daß das Räucheropfer in Palästina seit dem Altertum, zumindest seit dem Chalkolithikum, verbreitet war.⁶⁹ Stattdessen wird man bei diesen Abbildungen, die die Eroberung einer Stadt zeigen, eher an eine Darstellung aus ägyptischer Sicht zu denken haben. Den ägyptischen Künstlern kann es nicht daran gelegen haben, fremde und für den einheimischen Betrachter unverständliche Kultgeräte auf den Reliefs abzubilden. Daher haben sie aus dem eigenen ikonographischen Schatz auf ein Motiv zurückgegriffen, das jeder Ägypter in seiner inhaltlichen Bedeutung leicht verstehen konnte: Die Räucherschalen waren den Ägyptern auf Grund der Kultpraxis und der archäologisch belegten Darstellungen auf Stelen vertraut und eigneten sich wegen der damit offensichtlich verbundenen Beziehung zu Asien⁷⁰ bestens für eine Darstellung der Eroberung einer kanaanäischen Stadt. Die Reliefs stellen somit eine ägyptische Interpretation der Reaktionen der Bevölkerung einer belagerten Stadt dar.⁷¹ M.E. ist es sogar gänzlich unwahrscheinlich, daß in den eroberten kanaanäischen Städten jemals zur Besänftigung des "über ihre Rebellion in furchtbaren Zorn geratenen Pharaos)"⁷² geräuchert wurde. Die von Keel angeführten alttestamentlichen Belege stammen mit Ausnahme der in diesem Zusammenhang uninteressanten Stellen Dtn 33,10 und 1 Sam 2,28 durchweg aus später Zeit und können nicht zur Interpretation eines frühen Ritus herangezogen werden.

Tonhäuschen

Nielsen zählt unter die Räuchergeräte auch die stufenförmigen Tonhäuschen.⁷³ Er nimmt für diese Denkmälergruppe zweierlei Verwendungsarten an. Zum einen konnte in das Häuschen ein Räuchergerät gestellt werden, so daß der Rauch durch die Öffnungen in den Seitenflächen entweichen konnte; zum anderen sieht er ihn diesen Geräten eine Standfläche für Räuchergeräte, wie dies auch durch Siegel bewiesen ist. Lediglich die zweite Interpretation ist durch Ab-

⁶⁸ Keel, Sühneriten (A. 64), 426 (mit A. 59). Den dort genannten Belegen ist A.R. Schulman, Reshep at Zagazig: A New Document, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Bd. 2: Religion. Zu Ehren von W. Westendorf (Göttingen 1984), (855-863) Tf. 2b und 2c hinzuzufügen.

⁶⁹ Keel, Sühneriten (A. 64), 432.

⁷⁰ So auch Keel, Sühneriten (A. 64), 426, der auf die Art und Herkunft vieler Beispiele und auf den generell starken asiatischen Einfluß in der 19. Dynastie aufmerksam macht. Unklar ist bislang noch die Herkunft dieses Gefäßtyps. Auffällig ist, daß relativ häufig Reschef als angebetete Gottheit abgebildet wird. Möglicherweise kann man daraus schließen, daß es sich hier um einen ägyptisch-asiatischen Mischkult handelt, bei dem von den Ägyptern die Räucherpraxis übernommen wurde, während das Kultgerät aus einer (unkultischen) asiatischen Tradition stammt. Zur Bedeutung und Wirkung asiatischer Gottheiten in Ägypten vgl. vor allem R. Stadelmann, Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten (PÄ; Leiden 1967).

⁷¹ So bereits auch Wiegand, Thymiateria (A. 5), 28.

⁷² Keel, Sühneriten (A. 64), 444.

⁷³ Nielsen, Incense (A. 3), 48f.

bildungen auf Rollsiegeln nachgewiesen⁷⁴. Die in Mesopotamien und Palästina gefundenen Tönhäuschen in Stufenform können somit ebenso wie die quadratischen Tonständer mit Abdeckung⁷⁵ allenfalls noch als Standplätze für Räuchergeräte interpretiert werden, jedoch nicht als eigene Räuchergeräte angesehen werden. Daher sind sie aus weiteren Überlegungen auszuschließen.

Deckel

Eventuell könnte man noch bei den im gesamten Bereich Vorderasiens gefundenen, aus Ton gefertigten Deckeln, die häufig Durchbohrungen aufweisen, an Bestandteile von Räuchergeräten denken. Die Deckel sind im allgemeinen flach (nicht höher als 3 cm)⁷⁶ und haben einen Durchmesser von durchschnittlich etwa 10 cm. In keinem mir bekannten Fall läßt sich jedoch eine Verbindung dieser Deckel zu Räuchergeräten nachweisen. Vielmehr gehören die hauptsächlich im Wohnbereich gefundenen Abdeckungen zum Haushalt, wo sie für nicht näher zu bestimmende Gefäße verwendet wurden. Die Durchbohrungen sollten wohl größere Tiere von der Speise abhalten, andererseits aber eine Luftzirkulation ermöglichen.

Die El-Stele aus Ugarit

Abschließend muß noch auf eine berühmte Stele aus Ugarit eingegangen werden, auf der eine auf einem Thron sitzende Gottheit (El) und vor ihr stehend ein König abgebildet sind.⁷⁷ Die Gottheit hält in der vorgestreckten rechten Hand einen schalenartigen Gegenstand, aus dessen Mitte sich ein dreieckiger Gegen-

⁷⁴ Vgl. H. Danthine, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs des symboles dans le Proche Orient Ancien*, in: *Mélanges Syriens offerts à Monsieur René Dussaud* (Paris 1939), (857-866) 863; H. Frankfort, *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region* (OIP 72; Chicago 1964), Pl. 92:987 = Boehmer, *Entwicklung* (A. 23), Pl. LIV:646; Porada, *Pierpont Morgan Library* (A. 23), Pl. XXXIX:246 = Ward, *Cylinder Seals* (A. 24), 218 Nr. 1231; Porada, *Pierpont Morgan Library*, Pl. XXXIII:212 = Ward, *Cylinder Seals*, 376 Nr. 1230; Boehmer, *Entwicklung*, Tf. XXXII: 387 = O. Weber, *Alt Vorderasiatische Siegelbilder* (Leipzig 1920), 439.

⁷⁵ Grundlegend hierzu A. Reichert, *Art. Kultgeräte*, BRL², 189-194; M. Lods, *Autel ou rechaud? A propos du "brûle-parfums" de Taanak*, RHR 109 (1934), 129-147. Ergänzend sind heranzuziehen: W. Khayata, *Autel en terre cuite au musée d'Alep*, AAAS 26 (1976), 247-256 (arab.; mit weiteren Siegelabbildungen!); ders., *Ein Altar in Form eines Tönhäuschens im Museum zu Aleppo*, *Acta Praehistorica et Archaeologica* 5/6 (1974/75; erschienen 1977), 171-174; S.-I. Masuda, *Terracotta House Models found at Rumeilah*, AAAS 33 (1983), 153-160; J. Margueron, < <Maquettes> > *Architecturales de Meskene-Emar, Syria* 53 (1976), 193-232; ders., *Les Maquettes*, in: D. Beyer (Hrsg.), *A l'occasion d'une Exposition. Meskene-Emar. Dix Ans de Travaux 1972-1982* (Paris 1982), 87-94; T.F. Potts u.a., *Preliminary Report on the Sixth Season of Excavations by the University of Sydney at Pella in Jordan* (1983/84), ADAJ 29 (1985), (181-210) 204 Pl. XLI.XLII. Die in *Tell Ta'annek* gefundenen Tonständer können jetzt entgegen früheren Ansichten eindeutig nicht mehr als Räucherständer angesehen werden; vgl. P.W. Lapp, *The 1968 Excavations at Tell Ta'annek*, BASOR 195 (1969), (2-49) 44 sowie ders., *The Tale of the Tell*. *Archaeological Studies* (Pittsburgh Theological Monograph Series 5; Pittsburgh 1975), 102f. Neben diesen rekonstruierbaren Funden wurden in *el-Quds*, *Tell Gezer* und *Tell el-Wāwiyāt* auch einige Fragmente ausgegraben, die mit großer Wahrscheinlichkeit Teile von vergleichbaren Kultständern waren.

⁷⁶ Dies unterscheidet sie von den hohen meist kegelförmigen Deckeln, die häufig auf Siegeln als Bestandteil von Räuchergeräten abgebildet sind. Vgl. zu diesen auch oben S. 138 ff. mit A. 1-13.

⁷⁷ ANEP 493 u.ö.

stand erhebt. Man hat in dieser zeichnerischen Darstellung gerne ein Weihrauchbecken gesehen.⁷⁸ Abgesehen von der Tatsache, daß derartige Gefäßtypen bislang in Syrien und Palästina als Räuchergeräte archäologisch nicht nachgewiesen sind, gibt es auch Zweifel an der richtigen ikonographischen Wiedergabe des Gegenstandes, den der Gott in der Hand hält. Keel machte darauf aufmerksam, daß ein Räuchergefäß in der Hand eines Gottes auf ägyptisierenden Stelen singulär ist; man hätte es eher in der Hand des adorierenden Königs zu erwarten. Er nimmt daher an, daß der Bildhauer versehentlich bei seiner Gestaltung der Stele Uaszepter und Räuchergefäß vertauschte.⁷⁹ K. Kohlmeyer wollte in dem Gegenstand in der Hand der Gottheit eher eine Blüte sehen⁸⁰, während H. Klengel ein Symbol oder ein Szepter annimmt.⁸¹ Vielleicht hat man auch nur an eine Trinkschale zu denken, die fälschlicherweise mit einem Aufsatz gestaltet wurde. Da zudem auch die ugaritischen Texte hinsichtlich des Räucheropfers nicht sehr aussagekräftig sind,⁸² wird man diese Stele aus der Diskussion auszuschneiden haben.

⁷⁸ Vgl. z.B. P. Welten, Art. Götterbild, männliches, BRL², (99-111) 101; O. Keel, Bildsymbolik (A. 24), 186; H. Gese, Die Religion Altsyriens, in: ders. u.a., Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (RM 10,2; Stuttgart u.a. 1970), 100 (jeweils mit Fragezeichen versehen).

⁷⁹ Keel, Sühneriten (A. 64), 433 A. 83.

⁸⁰ Land des Baal (A. 10), 146 Nr. 139.

⁸¹ H. Klengel, Geschichte und Kultur Altsyriens (Heidelberg 1967), 79.

⁸² Vgl. hierzu die Ausführungen im exegetischen Teil Kap. 13.

Kap.6. Kultgeräte aus dem Umfeld des Räucheropfers

Im Anschluß an die Räuchergeräte müssen nun noch zwei Gerätegruppen näher behandelt werden, die für das Räucheropfer von Bedeutung sind, aber nur sekundär damit in Zusammenhang stehen. Es handelt sich dabei um Dreizacke und Schaufeln.

Dreizacke

In 1 Sam 2,13 wird erwähnt, daß in Silo die Fleischstücke aus vier verschiedenen Töpfen¹ mit einer dreizackigen Gabel herausgeholt wurden². Derartige Gabeln gehörten daher zumindest in einigen Heiligtümern, in denen dieser Kult so praktiziert wurde, zum Tempelinventar. Im folgenden sollen die bislang im Vorderen Orient bekannt gewordenen Belege zusammengestellt und ausgewertet werden.³ Gleichzeitig muß nach Kriterien für die Funktion dieser Dreizacke gefragt werden. Grundsätzlich bieten sich drei Möglichkeiten an: 1. als Waffe 2. als Harpune zum Fischfang und 3. als Instrument im Kult und ggfs. im Haushalt.⁴

Unter den syrisch-palästinischen Funden bilden einige eine eigenständige typologische Gruppe. Bei diesen Belegstücken ist die Grundlinie der Dreizacke derart zurückgebogen, daß sie etwa die Form eines lateinischen W bilden. Da bei allen Belegen die Spitzen auf derselben Höhe sind, ist kaum anzunehmen, daß es sich dabei um sekundäre Veränderungen durch Aufstoßen auf einem Felsen etc. handelt. Stattdessen wird es sich um eine beabsichtigte Formvariante handeln. Zu dieser Gruppe gehören folgende Stücke:

In der Nähe des Eingangs zu einem Grab aus der Zeit um 1000 v.Chr. wurde in *Tell ed-Duweir* ein Dreizack gefunden.⁵ Die Tülle ist bei diesem Exemplar an einer Stelle kugelförmig verdickt. Das Gerät hat eine Gesamtlänge von 62,5 cm.⁶ Ein weiteres Exemplar stammt aus einem Grab in der Nähe von Akko. Die Tülle ist hier unverziert, weist aber einen Spalt auf, so daß sie gut auf einen Holzstab aufzustecken ist; selbst wenn dieser im Wasser aufquillt, würde das Metall nachgeben. Der mittlere Zinken ist etwas kürzer als die beiden seitlichen. Die Spitzen sind leicht verdickt. Einer der Zinken ist in der Krümmung abgebrochen und wurde in der Antike repariert. Das Grab datiert ins 14. Jh.

1 Möglicherweise läßt sich die Form dieser Töpfe auch auf archäologischem Wege erschließen (vgl. auch die diesbezüglichen Äußerungen im exegetischen Teil). Zwei ägyptische Abbildungen bei U. Verhoeven, Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein Lexikographischer (sic!) Beitrag (Rites Egyptiens IV; Brüssel 1984), 110 zeigen jeweils vier Töpfe, in denen laut der Beischrift Fleisch gekocht wird. Teilweise ähneln sich allerdings die dort abgebildeten Gefäße, vgl. ebd., Dok. 2 (erstes und drittes Gefäß von links). Ein ägyptischer Einfluß auf die Opferriten in Palästina ist sehr gut möglich. Erklärbar wären die Ähnlichkeiten zwischen den Gefäßen, wenn sie auf Grund unterschiedlicher Materialien (Metall und Ton) verschiedene Namen tragen würden.

2 Vgl. auch Ex 27,3; 38,3; 1 Chr 28,17; 2 Chr 4,16.

3 Vgl. hierzu grundlegend K. Gallinger, Art. Gabel, BRL², 85; R.M. Boehmer, Die Kleinfunde von Boğazköy aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969 (Boğazköy-Hattuša VII; Berlin 1972), 139-143 (mit einigen vorderasiatischen Parallelen); H.G. Buchholz u.a., Jagd und Fischfang (Archaeologia Homerica II/J; Göttingen 1973), 167f. (mit einigen interessanten Belegen aus der antiken Literatur).

4 Die Untersuchung muß sich auf die dreizackigen Exemplare beschränken. Zu den zweizackigen Gabeln vgl. T. Dothan, Forked Bronze Butts from Palestine and Egypt, IEJ 26 (1976), 20-34.

5 O. Tufnell, Lachish III (Tell ed-Duweir). The Iron Age (London u.a. 1953), 222-224 (Grab 521).

6 Der Hinweis von Tufnell, ebd., 388 auf die Funde aus *Tepe Sialk* ist ohne Belang in unserem Zusammenhang, da es sich dabei um Zweizacke handelt.

v.Chr.⁷ Ein ähnliches Exemplar stammt aus einem Grab in *Hirbet Ġedūr* (zwischen Betlehem und Hebron).⁸ Die Tülle ist auch hier durch einen Schlitz geöffnet; sie weist keinerlei Verzierungen auf. Die Enden dieses 41,5 cm langen Fundstückes sind verdickt; der mittlere Zinken ist etwas länger als die beiden seitlichen. Ein abgebrochener Zinken beweist auch hier die Zerbrechlichkeit des Geräts. Das Grab war vom Anfang des 14. bis zum Ende des 13. Jhs in Benützung. Ein weiteres Fundstück wurde in *Rās Šamra/Ugarit* zusammen mit einigen anderen Waffen, darunter ein Schwert mit der Kartusche des Pharaos Merenptah, in einem Wohnhaus gefunden. Der Fund kann relativ sicher in das 13. Jh. datiert werden. Bei diesem Dreizack sind die Zinken abgeschrägt, so daß sie eine Spitze aufweisen. Die Tülle ist unverziert und geschlossen. Die Zinken dieses 65 cm langen Instruments sind nicht allzu stabil; schon in der Antike ist ein Zinken abgebrochen und mußte repariert werden. Deshalb ist es ebenso wie bei den vorher behandelten Fundstücken unwahrscheinlich, daß es sich um eine Waffe handelt. Ein weiteres Fundstück dieser Gruppe wurde in *Halq Sultān Tekke* auf Zypern gefunden. Dieses mit 87,5 cm längste Exemplar stammt aus dem Grab 23.¹⁰ Die Tülle ist am unteren Rand mit drei aufgesetzten Ringen verziert.¹¹ Einer der Zinken weist noch eine zusätzlich übergestülpte Spitze auf; ähnlich dürften auch die übrigen Zinken mit relativ breiten Enden ursprünglich ausgesehen haben. Das Grab kann um 1175 v.Chr. datiert werden.

Ein Überblick über die bisher besprochenen Geräte zeigt, daß sie äußerst selten vorkommen und meist aus Gräbern stammen; nur in *Rās Šamra* sind sie in einem anderen Fundzusammenhang belegt. Diese Art Dreizack war vom 14. Jh. bis etwa 1000 v.Chr. in Palästina, Syrien und Zypern in Gebrauch.¹² Wegen der dünnen und zerbrechlichen Zinken ist diese Fundgruppe kaum als Waffe geeignet. Angesichts der küstennahen Lage von drei Fundorten könnte man an eine Verwendung beim Fischfang denken, doch scheint eine derartige Interpretation für *Tell ed-Duwēr* und *Hirbet Ġedūr* ausgeschlossen zu sein, da es in der näheren Umgebung dieser beiden Orte keine ertragreichen Fischmöglichkeiten gibt.¹³ Zudem zeigen ägyptische Abbildungen, daß zum Fischfang in der Regel ein Zweizack verwendet wurde.¹⁴ Auch in Mesopotamien wurde vornehmlich, aber nicht aus-

7 S. Ben-Arieh/G. Edelstein, Akko. Tombs Near the Persian Garden (^cAtiqot ES 12; Jerusalem 1977), 30f. fig. 15:2 (zur Datierung vgl. S. 36); G. Edelstein, Tombs of Merchant-Warriors near Acco, Qad. V:1 (1972), 19-21 (hebr.).

8 S. Ben-Arieh, Tell Jedur, EI 15 (1981), 115-128 (hebr.). 81* (engl. Summary).

9 C.F.A. Schaeffer, Une épée de bronze d'Ugarit portant le cartouche du pharaon Mineptah, Ug. III (1956), 169-178 bes. 178.

10 P. Åström u.a., Hala Sultan Tekke 8. Excavations 1971-1979 (Studies in Mediterranean Archaeology; Göteborg 1983), 169-213 bes. 174 N 1231.

11 So laut Text; leider ist auf der beigegebenen Abb. der unterste Ring nicht erkennbar.

12 Mit einer Länge von 16,8 cm wesentlich kleiner ist ein Fundstück aus *Defenneh* im Nildelta, das ins 7. Jh. datiert; vgl. W.M.F. Petrie, Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes), (London 1888), 77 Tf. 37:3i (stand mir nicht zur Verfügung); ders., Tools and Weapons. Illustrated by the Egyptian Collection in the University College, London (London 1917 = 1974), Pl. LXXII: 54; vgl. Boehmer, Kleinfunde (A. 3), 140 Abb. 45f. Da die Zacken hier wesentlich dicker und kürzer sind, dürfte es sich um ein typologisch eigenständiges Exemplar handeln, das wahrscheinlich wegen des wassernahen Fundortes und der stabilen Ausführung für den Fischfang benützt wurde.

13 Allerdings mahnt ein Fund aus *Tell Ġezer* in dieser Hinsicht zu einiger Vorsicht. Dort wurde eine zweizackige Harpune gefunden, deren Verwendung durch einen angeschmiedeten Ring zur Befestigung eines Seils gesichert ist; vgl. R.A.S. Macalister, The Excavations of Gezer 1902-1905 and 1907-1909. Vol. II. (London 1912), 47 fig. 244b.

14 Vgl. die Zusammenstellung der Abbildungen bei J. Vandier, Manuel d'Archéologie égyptienne IV. Bas-reliefs et Peintures. Scènes de la Vie quotidienne (Paris 1964), 177-186. Unter den von ihm gesammelten Reliefs und Malereien findet sich keine einzige mit einem Dreizack.

schließlich, ein Zweizack benützt.¹⁵ Daher wird es sich bei diesen Dreizacken nicht um Harpunen, sondern um Fleischgabeln handeln.¹⁶

Eine eigenartige Form weisen drei Dreizacke aus *Ġubēl*/Byblos auf (Nr. 1. 4 und 5).¹⁷ Bei ihnen ist der mittlere Zacken mehr als doppelt so lang wie die beiden seitlichen. Zudem sind die Enden der beiden seitlichen Zacken stark nach innen gekrümmt. Die unverzierten Tüllen scheinen jeweils geschlossen zu sein, doch ist dies nicht eindeutig auf den veröffentlichten Photos und Zeichnungen erkennbar.¹⁸ Die genaue Bestimmung dieser analogielosen Exemplare bleibt unklar. Wegen der massiven Metallarbeit wäre eine Verwendung als Waffe nicht ausgeschlossen. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß sie für die Jagd bestimmter (Wasser-)Tiere bestimmt waren.¹⁹ Die Gabeln stammen aus der Mittelbronzezeit II und wurden in den Gräbern I und II in Byblos gefunden.

Ein leider nur fragmentarisch erhaltenes Belegstück aus demselben Fundzusammenhang in *Ġubēl* (Nr. 3) hatte wahrscheinlich drei gleich lange Zinken, die zudem parallel waren. Der mittlere Zinken ist stark verbogen, der rechte fehlt völlig. Solche Beschädigungen sind typisch für den Fischfang, wenn die Harpune auf einen Felsen etc. aufstößt. Man wird daher diesen Fund ebenso wie die voranstehenden am besten dem Fischfang zuschreiben können. In Ägypten war der Fischfang eine sportliche Betätigung der Vornehmen²⁰, während er in Mesopotamien eher dem Broterwerb diente.²¹ Die Fundsituation in relativ reich ausgestatteten Gräbern in Byblos läßt eher darauf schließen, daß hier ägyptischer Einfluß vorliegt.

Eine Parallele zu diesem Dreizack findet sich in einem undatierten Stück aus *Tell Ġezer*. Das 31,5 cm lange Exemplar hat relativ scharfe Spitzen und einen offenen Schaft.²² Weitere Vergleichsstücke sind auf einem Relief²³ und auf einem Elfenbeinplättchen²⁴, beides aus Nimrud, belegt. Auf dem Relief

15 Vgl. z.B. die Siegelabrollungen bei P. Amiet, *La Glyptique mésopotamienne archaïque* (Paris 1961), Pl. 113:1496.1500.1503.1505.1506. Dreizacke werden auf den Abb. 1499.1501.1502 gezeigt.

16 Möglicherweise sind die Dreizacke als Grabbeigaben ein Hinweis darauf, daß in den Gräbern Priester bestattet wurden.

17 P. Montet, *Byblos et l'Égypte. Quatre Campagnes de fouilles à Gêbeil 1921-1922-1923-1924. Texte* (Paris 1928), 181f.; *Atlas* (Paris 1929), Pl. CVIII-CX. Die Nummern 1-6 unseres Katalogs entsprechen dort den Nummern 663-668. Ein sehr fragmentarisches Stück, abgebildet auf Pl. CX unten rechts (ohne Nummer), wurde nicht in den Katalog übernommen. Weitere Abbildungen dieser Dreizacke finden sich bei N. Jidejian, *Byblos through the Ages* (Beirut 1968), Abb. 42.44; Ch. Clermont-Ganneau u.a., *Les Travaux archéologiques en Syrie des 1920 - 1922* (Paris 1923), 21; Ch. Virolleaud, *Decouverte à Byblos d'un hypogée de la Douzième Dynastie égyptienne*, *Syria* 3 (1922), (273-290) 280. Möglicherweise sind die beiden nur fragmentarisch erhaltenen Fundstücke Nr. 2 und 6 ebenfalls zu dieser Gruppe zu rechnen.

18 Nr. 4 unseres Kataloges hatte möglicherweise eine Durchbohrung im Schaft, mit der der Dreizack an einem Holzstab gesichert werden konnte.

19 Um welche Tiere es sich dabei handeln könnte, bleibt vorläufig unklar. Der lange mittlere Zinken sollte wohl tief in das Fleisch eindringen, während die beiden seitlichen nur einen Halteeffekt hatten. Man könnte daher vielleicht an eine Stichwaffe für die Schildkrötenjagd denken.

20 Vgl. etwa T. Säve-Söderbergh, *Art. Harpunieren*, *LÄ* II, 1014f.

21 Vgl. E. Ebeling, *Art. Fischen*, *RIA* 3, 68; M. Lambert, *Art. Fischer(ei)*, *RIA* 3, 68f.; M. Falkner, *Art. Gabel*, *RIA* 3, 130. A. Salonen, *Die Hausgeräte der alten Mesopotamier nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung. Teil I* (AASF B 139; Helsinki 1965) hält die in Mesopotamien gefundenen Zweizacke allerdings für Eßbesteck (ebd., 43f.). Er verweist gleichzeitig darauf, daß es in mesopotamischen Quellen bislang kein entsprechendes Wort hierfür gibt. Das akkadische *mazlagum* kann entweder "Dreizack" (so AHL II, 637) oder aber auch "Fleischerhaken" (so CAD M. Part I, 438) bedeuten; der Begriff ist bislang nur zweimal belegt. Vgl. auch A. Salonen, *Die Fischerei im alten Mesopotamien nach sumerisch-akkadischen Quellen. Eine lexikalische und kulturgeschichtliche Untersuchung* (AASF B 166; Helsinki 1970), 51-55.

22 Macalister, *Gezer II* (A. 13), 47 Abb. 244a.

23 M.E.L. Mallowan, *Nimrud and its Remains. Volume II* (New York 1966), 448 Abb. a ganz rechts; vgl. auch den vergößerten Ausschnitt bei Boehmer, *Kleinfunde* (A. 3), 141 Abb. 47.

24 M. Mallowan/L.G. Davies, *Ivories in Assyrian Style. Commentary, Catalogue and Plates* (Ivories of Nimrud [1949-1963]. Fascicule II; Aberdeen 1970), Pl. XXVII:93c.

trägt einen Tributträger den Dreizack in der Hand; er stellt offenbar einen Wertgegenstand dar, wie er nicht in jedem Haushalt Verwendung fand.²⁵ Am verständlichsten wäre diese Abbildung, wenn der aus dem syrisch-phönizischen Raum stammende Träger einen Dreizack als Sportgerät nach Mesopotamien brächte, um auch dem dortigen König gutes Material zur Ausübung dieses Sportes zur Verfügung zu stellen. Die wenigen archäologischen Funde belegen ebenso wie die Abbildung aus Nimrud, daß der Dreizack einen kostbaren Gegenstand darstellte, der nicht von jedermann erworben werden konnte.

Ein weiterer Fund ist bislang im Vorderen Orient ohne Parallele. Dieser Dreizack stammt aus einer 1,5 m tiefen Grube, die in den Fußboden eines mittelbronzezeitlichen Hauses auf dem *Tell Dēr*^c *Allā* eingelassen wurde.²⁶ Die Funktion dieses Baus scheint noch nicht geklärt zu sein. Neben dem Dreizack wurde noch eine einzackige Speerspitze mit Volutenverzierung gefunden. Die Gabel wurde in dreifach gebogenem Zustand in die Grube gelegt und so für die weitere Verwendung unbrauchbar gemacht.²⁷ Man kann daher diese Grube nicht als den üblichen Aufbewahrungsort für diesen 93 cm langen Gegenstand ansehen. An der Gabel war, wie ein inzwischen veröffentlichtes Photo des restaurierten Dreizacks zeigt,²⁸ im Vorderteil eine Kette mit sieben Gliedern angebracht. Möglicherweise konnte das Gerät ursprünglich daran aufgehängt werden. Die "Bestattung" der beiden Bronzegegenstände legt eine kultische Verwendung des Geräts nahe; zudem läßt die Kette im Vorderteil keine sinnvolle Erklärung bei einer Harpune oder Waffe zu.

Neben diesen archäologischen Belegen aus Syrien und Palästina kann noch auf einige ikonographische Darstellungen des Dreizacks hingewiesen werden. Auf einem aus der Eisenzeit II stammenden Skaraboid sind drei Männer und vor ihnen eine dreizinkige Gabel abgebildet.²⁹ Weiterhin finden sich in Palästina öfters Töpferzeichen in der Form eines Dreizacks.³⁰ Auf einem Krug aus der Mittelbronzezeit II wurde über dem Namen in akkadischer Schrift ein Dreizack eingeritzt.³¹ Ein weiterer Dreizack findet sich auf einer Pfeilspitze aus *Gubel*.³² Bei all diesen Funden muß die Bedeutung dieses Zeichens offen bleiben. Wahrscheinlich in einem kultischen Zusammenhang ist eine Schale aus *Tell el-Qādī* zu sehen, auf deren Bodenteil ein Dreizack eingeritzt wurde.³³ In die römische Zeit datieren dagegen einige Strichzeichnungen aus einem Grab in *Tell*^c *Ētūn*.³⁴ Hierbei scheint es sich um Waffen zu handeln, die auf einer Seite mit einem Dreizack, auf der anderen Seite mit einer einfachen Speerspitze bewehrt sind.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß zwar bisher keiner der publizierten Dreizacke aus einem Heiligtum stammt, andererseits einige der Exemplare mit guten Gründen einer kultischen Verwendung zugeschrieben werden können. Die meisten der Belegstücke stammen aus Gräbern. Mit Ausnahme eines bislang singulären Fundstückes aus der Mittelbronzezeit stammen die entsprechenden Exemplare alle aus der Zeit des 14. - 10. Jh.s v.Chr. Danach lassen sich keine Belegstücke mehr nachweisen. Offenbar wurde die damit verbundene Kultpraxis - wahrscheinlich das in 1 Sam 2,13 beschriebene Herausfischen von Fleisch-

²⁵ Anders Galling, BRL² (A. 3), 85.

²⁶ H.J. Franken/M.M. Ibrahim, Two Seasons of Excavations at Tell Deir^c Alla, 1976-1978, ADAJ 22 (1977-78), (57-79) 75-78.

²⁷ Vgl. ebd., Pl. XLI, 2.

²⁸ M.M. Ibrahim/G. van der Kooij, Excavations at Tell Deir^c Alla, Season 1982, ADAJ 27 (1983), (577-585) Pl. CXXXIII, 2.

²⁹ Tufnell, Lachish III (A. 5), Pl. 44:71.

³⁰ Vgl. z.B. Y. Yadin u.a., Hazor III/IV. An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavations, 1957-1958 (Jerusalem 1961), Pl. CCCXVII:7.8.9.

³¹ Ders., Hazor II. An Account of the Second Season of Excavations, 1956 (Jerusalem 1960), 115-117 (mit Diskussion zur Inschrift).

³² M. Dunand, Fouilles de Byblos. Tome II. 1933-1938. Atlas (Paris 1950), Pl. CLXXVII:7281.

³³ A. Biran, Tel Dan. Five Years Later, BA 43 (1980), (168-182) 179.

³⁴ G. Edelstein u.a., The Necropolis at Tell^c Aitun, Qad. IV:3 (1971), 86-90; V. Tsafiris, A Monumental Roman Tomb on Tel^c Eitun, *Atiqot* HS 8 (1982), 23-25 (hebr.). 3* (engl. Summary).

stücken aus einem Opfertopf - von anderen Arten zur Bestimmung des Opfertarifs verdrängt. Die auffallende Länge der Zinken, die zu einer großen Zerbrechlichkeit der Gabel führte, diente wohl dazu, möglichst viel Fleisch aus dem Topf zu holen. Nach 1 Sam 2 stellte die dabei gesammelte Fleischmenge den Anteil des Priesters für seine Dienste dar. Neben dieser kultischen Verwendung gibt es auch Dreizacke im syrisch-palästinischen Raum, die für den Fischfang verwendet wurden. Die Belege hierfür reichen von der Mittelbronze- bis zur Eisenzeit. Es handelt sich dabei offenbar um eine von Ägypten beeinflusste sportliche Betätigung der vornehmen Bevölkerungsschichten.

Schaufeln

Als Nächstes sollen noch einige Schaufeln, die in Palästina gefunden wurden und wahrscheinlich mit dem Opferkult in Verbindung standen, behandelt werden. Insgesamt entdeckte man bisher fünf sich sehr ähnelnde Schaufeln, von denen je eine aus *Tell el-Mutesellim* und *Hirbet er-Rumēle* sowie drei Exemplare aus *Tell el-Qāḍi* stammen.

Tell el-Mutesellim 1 stammt zusammen mit zwei Speer- oder Pfeilspitzen aus der Mauer eines Wohnhauses der Schicht VIIA (Areal DD). Die Fundamente dieses Baus sind nur fragmentarisch erhalten, so daß aus der Architektur keine Rückschlüsse auf die Funktion des Gerätes möglich sind.³⁵ Schicht VIIA muß nach der Untersuchung von Kenyon jetzt ins 14. Jh. datiert werden.³⁶ Die Schaufelfläche des insgesamt 55,5 cm langen Fundstücks hat hochgebogene Wangen; der auffällig lange Griff ist in sich gedreht. Die Länge dieses dünnen Griffes macht deutlich, daß das Gerät nicht für schwere Lasten geeignet war. Die Drehung des Griffes sollte wohl dem Stiel trotz seiner Länge eine gewisse Festigkeit verleihen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß eine derartige Schaufel für Asche oder wahrscheinlich für glühende Kohlen verwendet wurde. Bei dieser Zweckbestimmung wäre der lange Griff verständlich, da man damit genügend Abstand zum Feuer hält. Ähnlich ist eine aus *Hirbet er-Rumēle* stammende Schaufel gestaltet, deren Griff jedoch in einem Ring endet. Da sie aus dem Schutt der Stadt stammt, ist sie nicht mehr näher zu datieren.³⁷ Meist denkt man jedoch an die Spätbronzezeit³⁸, doch ist diese Annahme keineswegs zwingend. Bei diesem Exemplar ist die Schaufelfläche im Verhältnis zu ihrer Länge relativ groß.³⁹ Eindeutig auf eine kultische Verwendung weisen drei kürzlich gefundene Schaufeln aus *Tell el-Qāḍi*.⁴⁰ Sie wurden in einem Haus in unmittelbarer Nähe eines Altars entdeckt; der Bau war direkt östlich neben der Kuppelhöhe dieses Ortes errichtet worden. Das Gebäude stammt wahrscheinlich aus dem 8. Jh. v.Chr.⁴⁰ Die drei Schaufeln ähneln zwar weitgehend denen von *Hirbet er-Rumēle* und *Tell el-Mutesellim*, weisen aber mit einer Ausnahme (*Tell el-Qāḍi* 3) keinen gedrehten Griff mehr auf; bei den beiden anderen wird die Stabilität stattdessen durch einen rechteckigen Querschnitt des Griffes erhöht. Biran vermutet, daß die Schaufeln dazu dienten, die Altarasche zu einem in der Nähe des Altars aufgestellten Krug zu bringen. Ein weiteres Exemplar

35 G. Loud, Megiddo II. Seasons of 1935-39. Text (OIP 62; Chicago 1948), 114 und fig. 412.

36 K.M. Kenyon, The Middle and Late Bronze Age Strata at Megiddo, Levant 1 (1969), (25-60) 59.

37 Der Fund wurde auffälligerweise nur in E. Grant, Beth Shemesh (Palestine). Progress of The Haverford Archaeological Expedition (Haverford 1929), 99.137 veröffentlicht. In den ausführenden Grabungsberichten wird er dagegen nicht aufgeführt. Da ein Photo mit Maßstab fehlt, ist auch die Länge des Gerätes unklar; es dürfte jedoch etwa so groß sein wie die übrigen Belegstücke.

38 Vgl. etwa H. Weippert, Art. Schaufel, BRL², 276.

39 Schon vor Jahren wurde in *Tell el-Qāḍi* eine Schaufel gefunden, die jedoch nie publiziert wurde; vgl. A. Biran, Tel Dan, IEJ 20 (1970), (118f.) 118 sowie zur Datierung in die Spätbronzezeit IIA Weippert, Schaufel (A. 38), 276. Sie besaß jedoch keinen integrierten Stiel, sondern konnte auf einen Holzstab aufgesteckt werden; vgl. zu einem ähnlichen Exemplar aus hellenistischer Zeit unten.

40 In A. Biran, The Dancer from Dan, the Empty Tomb and the Altar Room, IEJ 36 (1986), (168-187) 183 wird die Datierung lediglich mit Eisenzeit II angegeben. Die Einschränkung auf das 8. Jh. findet sich bei A. Biran, Twenty Years of Digging at Tel Dan, BAR 13:4 (1987), (12-25) 18.

einer Schaufel fällt zwar aus dem zeitlichen Rahmen dieser Arbeit, ist aber wegen seiner Herkunft trotzdem erwähnenswert. Diese Schaufel wurde in einem der Räume gefunden, die zu dem hellenistischen Tempel in *Tell es-Seba* gehören.⁴¹ Der archäologische Kontext trägt darüber hinaus jedoch nichts zur näheren Klärung der Funktion bei. Dieses Werkzeug unterscheidet sich von den älteren dadurch,⁴² daß der Griff nicht Bestandteil des Gerätes ist, sondern in einer Tülle befestigt werden konnte.

Bislang wurden im Vorderen Orient nur wenige Schaufeln aus vorhellenistischer Zeit ausgegraben. Die einzigen mir bekannten Parallelen stammen aus Syrien, Zypern und Sardinien. In *Hala Sultan Tekke* wurde ein Exemplar gefunden, daß in die Zeit zwischen 1200 und 1175 zu datieren ist.⁴³ Drei weitere Fundstücke gehören zu dem sog. Foundry Hoard aus Enkomi, der sich heute im Britischen Museum befindet und in das 13. und 12. Jh. datiert werden kann.⁴⁴ Ebenfalls aus Enkomi stammt ein weiteres zum Gunnis Hoard gehörendes griffloses Exemplar.⁴⁵ Zwei weitere Stücke stammen nicht aus Grabungen und können daher nicht datiert werden. Sie befinden sich heute in Nicosia und in New York.⁴⁶ In das späte 9. und 8. Jh. datiert ein Exemplar, das in einem Grab in Amathus gefunden wurde.⁴⁷ Das jüngste eisenzeitliche Belegstück aus Zypern fand man in *Vouni*.⁴⁸ Im Louvre befindet sich eine leider unpublizierte Schaufel aus den französischen Grabungen in *Rās Šamrā*; sie stammt mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Zeit vor 1200.⁴⁹ Das Exemplar aus Sardinien stellt nach Aussage des Ausgräbers einen Import dar, hat aber eine etwas andere Form als die levantischen Exemplare.⁵⁰

Catling bemerkt, daß es keine vergleichbaren Stücke aus der Ägäis gibt; allerdings verweist er auf literarische Quellen, die Schaufeln aus Pylos erwähnen. Er nimmt deshalb an, daß sie von der Ägäis aus nach Zypern und von dort aus in den Nahen Osten kamen. Archäologisch gesehen legt sich bislang eher der umgekehrte Weg nahe. Das älteste Belegstück stammt aus *Tell el-Mutesellim*. Die Vermutung, daß die Schaufeln von Palästina aus auf dem Seeweg nach Zypern kamen, wird durch die Beobachtung gestützt, daß alle frühen zyprischen Belegstücke aus meernahen Orten an der Südküste stammen.

Die geringe Verbreitung der Schaufeln in der Alten Welt läßt sich wohl nur dadurch erklären, daß der Feuerkult, sei es in der Form eines Brand- oder eines Räucheropfers, keine allzu große Verbreitung in der Spätbronze- und frühen Eisenzeit hatte.

In *Makmiš* wurde ein sehr auffälliges Stück aus Kalkstein gefunden. Aus dem Stein wurde einerseits eine Schaufel und andererseits ein als Löwe gestalteter Griff herausgearbeitet.⁵¹ Der Ausgräber bezeichnet dieses Gerät als "Incense altar", berichtet aber nichts über Brandspuren; auch auf dem bei-

41 Vgl. hierzu Y. Aharoni, *Excavations at Tel Beer-sheba. Preliminary Report of the Fifth and Sixth Season, 1973-1974*, TA 2 (1975), (146-168) 163-165.

42 Ähnlich dürfte auch der unpublizierte Fund aus *Tell el-Qādī* aussehen, vgl. A. 39.

43 V. Tatton-Brown (Hrsg.), *Cyprus BC. 7000 Years of History* (London 1979), 58 Nr. 166.

44 H. Matthäus, *Metallgefäße und Gefäßuntersätze der Bronzezeit, der geometrischen und archaischen Periode auf Cypern mit einem Anhang der bronzzeitlichen Schwerter auf Cypern* (PBF II, 8; München 1985), Tf. 123:3-5; H.W. Catling, *Cypriot Bronzework in the Mycenaean World* (Oxford 1964), 101 Nr. 1-3 (Catling datiert sie ins 12. Jh.!).

45 Catling, *Bronzework* (A. 44), 101 Nr. 4.

46 Catling, *Bronzework* (A. 44), 101 Nr. 5 und 6.

47 E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition. Finds and Results of the Excavations in Cyprus 1927-1931. Vol. II* (Stockholm 1935), Pl. XXIV:5.

48 E. Gjerstad, *The Swedish Cyprus Expedition. Vol IV. Part 2. The Cypro-Geometric, Cypro-Archaic and Cypro-Classical Periods* (Stockholm 1948), fig. 24:13.

49 Angabe nach Matthäus, *Metallgefäße* (A. 44), 44f.

50 L. Vagnetti, *Cypriot Elements Beyond the Aegean in the Bronze Age*, in: V. Karageorghis (Hrsg.), *Acts of the International Archaeological Symposium "Cyprus Between the Orient and the Occident"* Nicosia, 8 - 14 September 1985 (Nicosia 1986), (201-216) bes. 206 und fig. 2:1.

51 Nach N. Avigad, *Excavations at Makmish, 1958. Preliminary Report*, IEJ 10 (1960), (90-96) 95 wurde am selben Fundort noch ein weiteres Gerät dieser Art entdeckt, bei dem der Griff jedoch in der Form eines Affen (?) gestaltet ist.

gegebenen Photo sind keine Schwärzungen erkennbar.⁵² Er sieht in diesem Gerät eine Parallele zu den kubischen Räucherkästchen. Der Fund aus *Makmiš* unterscheidet sich jedoch - abgesehen von der Tierapplikation - von diesen in einem charakteristischen Punkt: Während bei den kubischen Räucherkästchen die Vertiefung von allen Seiten mit einer Randleiste umgeben ist, fehlt diese hier an der Vorderseite. Das Gerät erhält so eine schaufelähnliche Gestalt, ist aber andererseits wohl kaum als Schaufel im eigentlichen Sinne geeignet, da der Stein an der Vorderseite eine Höhe von etwa 3 cm aufweist. Wahrscheinlich handelt es sich dabei um ein schaufelförmiges Gerät, mit dessen Hilfe Weihrauch und andere Aromata auf ein Feuer gestreut werden konnten. Damit stellt dieses Fundstück aus *Makmiš* den Prototyp der späteren *maḥtā* dar. Auch die jüdischen Räucherschaukeln konnten wegen der unten angebrachten Füße nicht als Schaufeln im eigentlichen Sinn verwendet werden, sondern wurden nur zum Aufstreuen von Aromata benützt. Die Schaufel aus *Makmiš* stammt aus einem Heiligtum, das in persischer Zeit bestand. Bislang sind mir keine zeitgleichen Parallelen bekannt.⁵³

Abschließend soll noch auf die mir bekannten jüdischen Räucherschaukeln hingewiesen werden. Diese in die römische und byzantinische Zeit datierende Fundgruppe spielte bei der Diskussion um das Räucheropfer schon lange eine wichtige Rolle, obwohl selbst die ältesten Exemplare nicht zur Illustration alttestamentlicher Texte herangezogen werden können.

In den vergangenen Jahren wurden zahlreiche Räucherschaukeln in den Standardwerken von Goodenough⁵⁴ und Yadin⁵⁵ sowie schon früher in einem Aufsatz von Narkis⁵⁶ behandelt.⁵⁷ Hierzu sind folgende Exemplare zu ergänzen:

- *Hisbān*: S.H. Horn, The 1971 Season of Excavations at Tell Hesban, ADAJ 17 (1972), Pl. V:13 = R.S. Boraas/S.H. Horn, Heshbon 1971. The Second Campaign at Tell Hesban. A Preliminary Report (Andrews University Monographs VI; Berrien Springs 1973), Pl. XIII:C.
- *Nawe*: S. Abdul-Hak, Rapport Préliminaire sur les Objets Provenant de la Necropole Romaine Située à Proximité de Nawa (Hauran), AAAS 5 (1955), (163-188) 185 Pl. IX:2.
- *el-Quds/Jerusalem*: A. Mazar, A Burial Cave on French Hill, *Atiqot* HS 8 (1982), (41-45) 44 (hebr.). 5* (engl. Summary).
- *Museum der amerikanischen Universität in Beirut*: D. MacKay, A Guide to the Archaeological Collections in the University Museum (American University of Beirut), (Beirut 1951), Pl. VIII:10.
- *Sammlung Borowski, jetzt Lands of the Bible Archaeology Foundation*: F. Hüttenmeister, in: Archäologie zur Bibel. Kunstschatze aus den Biblischen Ländern (Mainz 1981), 313 Nr. 274.
- *Israel Museum Jerusalem*: Israel Museum Journal II (1983), 86.

⁵² Ebd., Pl. 10 D.

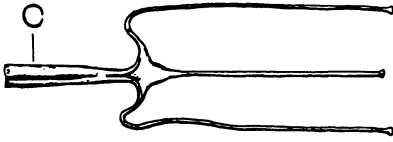
⁵³ In dem hellenistischen Heiligtum in *Tell es-Seba*^c wurde allerdings ein sehr ähnliches Stück gefunden, vgl. Aharoni, Beer-sheba (A. 41), Pl. 35:2. Dieser bislang noch nicht ausreichend publizierte Fund hat jedoch einen auf allen Seiten geschlossenen Kasten. Der Griff ist in der Form eines Affen (?) (vgl. das nicht veröffentlichte Fundstück aus *Makmiš* A. 51!) gestaltet.

⁵⁴ E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period. Volume Four. The Problem of Method. Symbols from Jewish Cult (BollS 37; New York 1954), 194-212.

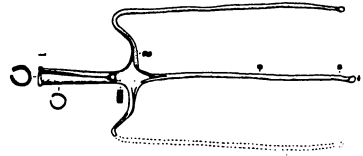
⁵⁵ Y. Yadin, The Finds from the Bar Kochba Period in the Cave of the Letters (Jerusalem 1963), 48-58.

⁵⁶ M. Narkis, The Snuff-Shovel as a Jewish Symbol, JPOS 15 (1935), 14-28.

⁵⁷ Zu den archäologischen Belegen kommen noch zahlreiche Abbildungen in Synagogen. Die jeweiligen Fundorte sind jetzt leicht auffindbar bei F. Hüttenmeister/G. Reeg, Die antiken Synagogen in Israel (BTAVO B 12/1.2; Wiesbaden 1977), Register s.v. Machta.



ʿAkkā/Akko 1



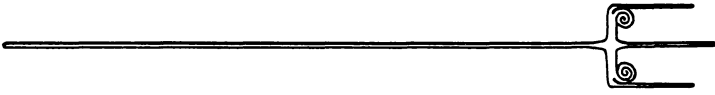
Ḥirbet ʿGedūr 1



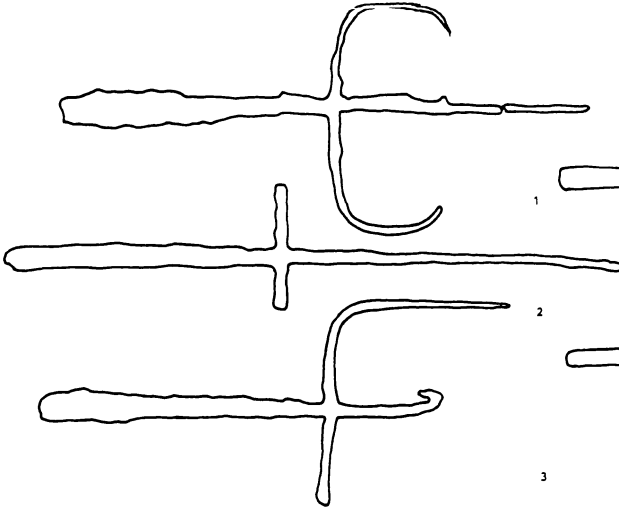
Tell ʿat-Duwēr 1



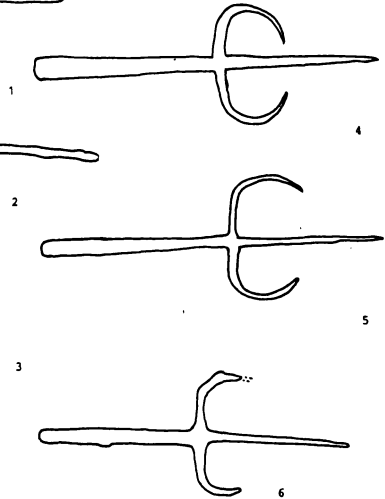
Tell ʿezer 1

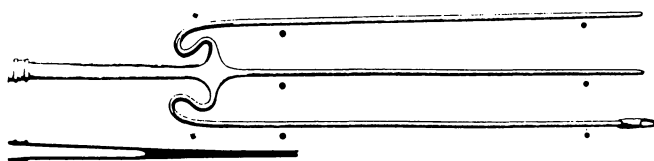


Tell Dēr ʿAllā 1

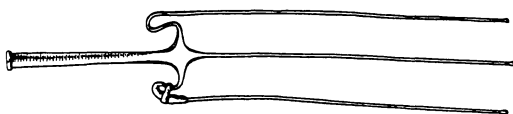


Gubāl/Byblos 1-6





Ḥala Sultān Tekke 1



Rās Šamra 1



Tell el-Mutesellim 1



Makmiš 1



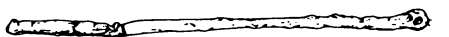
Hirbet er-Rumēle 1



Tell es-Seba^c 1



1



2

Tell el-Qādī 1-3.



3

^c*Akkā*/Akko 1: S. Ben-Arieh/G. Edelstein, ^c*Atiqot* XII (1977), 37; G. Edelstein, *Qad. V:1* (1972), 19-21.

Tell Dēr ^c*Allā* 1: H.J. Franken/M.M.Ibrahim, *ADAJ* 22 (1977-78), Pl. XLI,2; M.M. Ibrahim/G. van der Kooij, *ADAJ* 27 (1983), Pl. CXXXIII,2.

Tell ed-Duwēr 1: O. Tufnell, *Lachish III*, Pl. 8:3; 40:7; 56:38.

Hirbet Ġedūr 1: S. Ben-Arieh, *EI* 15 (1981), 115-128.

Tell Ġezer 1: R.A.S. Macalister, *Gezer II*, 47 Fig. 244a.

Gubēl/Byblos 1-6: nach P. Montet, *Byblos*, 181f. Pl. CVIII-CX; N. Jidejian, *Byblos*, Abb. 42.44; Ch. Clermont-Ganneau, *Travaux*, 21; Ch. Virolleaud, *Syria* 3 (1922), 280.

Hala Sultān Tekke 1: P. Åström, *Hala Sultan Tekke* 6, 174 N 1231.

Rās Šamra 1: C.F.A. Schaeffer, *Ug. 3* (1956), 178. Fig. 123f.

Makmiš 1: nach N. Avigad, *IEJ* 10 (1960), Pl. 10 D.

Tell el-Mutesellim 1: nach G. Loud, *Megiddo II*, 114 Fig. 412.

Tell el-Qāḏī 1-3: A. Biran, *IEJ* 36 (1986), Fig. 13.

Hirbet er-Rumēle 1: nach E. Grant, *Beth-Shemesh* (1929), 99.137.

Tell es-Seba ^c 1: nach Y. Aharoni, *TA* 2 (1975), Pl. 35:2.

Kap. 7. Zusammenfassung

Die archäologische Untersuchung hat ergeben, daß das Räucheropfer in Palästina wesentlich später Verbreitung fand als in den Machtblöcken des Vorderen Orients. Realfunde und ikonographische Darstellungen belegen, daß in Ägypten und Mesopotamien Räuchergeräte seit dem dritten Jahrtausend v.Chr. Verwendung fanden. Nach der bisherigen Forschungslage scheinen diese beiden Kulturräume in Bezug auf das Räucheropfer eine eigenständige Rolle gespielt zu haben. Aus der übrigen Welt lassen sich kaum Belege für eine Räucherpraxis anführen.¹ Erst mit der Mitte des zweiten Jahrtausends erhielt das Räucheropfer eine größere Verbreitung. Aus dieser Zeit stammen nicht nur die wahrscheinlich als Räuchergeräte zu interpretierenden Funde aus *Rās Šamra*, sondern auch die in ihrer künstlerischen Gestaltung völlig anders gearteten Fundstücke aus dem minoischen Bereich² und der archäologische Nachweis für die Verschiffung von Aromata von der syrischen Küste aus nach Westen.³ Ugarit scheint damals der bedeutendste Umschlaghafen gewesen zu sein, von dem aus die Räuchermaterialien, die von Arabien aus über den Persischen Golf und über Mesopotamien zur syrischen Küste gebracht worden waren, nach Ägypten und den Mittelmeerinseln verschifft wurden. Von Ugarit aus gelangte das Räucheropfer allmählich auf dem Landweg auch nach Süden. Leider läßt sich momentan noch nicht archäologisch erschließen, ab wann Weihrauch und andere Aromata das in Palästina praktizierte Verbrennen von fetthaltigen tierischen Opfern ersetzen. Hier wird die Untersuchung der biblischen Texte nähere Aufschlüsse vermitteln können. Das Verbrennen von Fetten im Rahmen eines Räucheropfers ist in Palästina durch die Existenz von Dreizacken, die bei der Bestimmung des Opfertarifs verwendet wurden, im Zusammenhang mit einer biblischen Quelle (1 Sam 2,13) belegt. Diese Dreizacke waren vom 14. bis zum 10. Jh. v.Chr. in Gebrauch.⁴ Bei den bislang ausgegrabenen Altären ist nicht immer zweifelsfrei festzustellen, ob sie zum Räuchern verwendet wurden. Einige der Altäre weisen keinerlei Brandspuren auf; möglicherweise lagen auf ihnen heiße Steine, auf denen dann Brot oder Fetteile verbrannt werden konnten. Unter den Altären mit Brandspuren wurden nur bei denen aus ^c*Arād* chemische Untersuchungen der verbrannten Materie vorgenommen; diese belegen, daß auf diesen Kultgeräten tierische Fette verbrannt wurden. Die ältesten Räucheraltäre aus *Bēsān* (ohne Brandspuren) und *Tell el-Qedāh* (mit Brandspuren) stammen aus dem 14. bzw. 13. Jh. Während sich die älteren Belege im Nordreich finden, lassen sich in späterer Zeit auch im Südreich Räucheraltäre nachweisen. Nach der Anzahl der Funde zu schließen fand das Räucheropfer in der Eisenzeit II besondere Verbreitung (vgl. die Tabelle S.

1 Eine Ausnahme bilden die oben behandelten Räucherkästchen aus der Türkei, deren kulturgeschichtliche Einordnung jedoch bisher noch nicht geglückt ist. Im späteren Hethiterreich gab es zumindest nach Aussage der Texte kein Räucheropfer!

2 H.S. Georgiou, Late Minoan Incense Burners, *AJA* 83 (1979), 427-435.

3 G.F. Bass, A Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun (Kaş): 1984 Campaign, *AJA* 90 (1986), 296-296.

4 Hinzu kommt das Fundstück aus *Tell Dēr* ^c*Allā*, das in die Mittelbronzezeit datiert.

123). Dies belegt auch die ins 7. Jh. v.Chr. zu datierende Altarwerkstatt aus *Hirbet el-Muqanna^c*, die wohl den steigenden Bedarf befriedigen sollte.

Eine eigene Entwicklung ergab sich bei denjenigen Kultgeräten, die der privaten Frömmigkeit zugeschrieben werden konnten. Hierzu gehören die Räuchertassen und die Räucherkästchen. Die Räuchertassen fanden von Norden her Eingang in die Kultpraktiken Palästinas. Etwa um 1000 v.Chr. lassen sich im Nordreich die ersten Exemplare nachweisen; im Südreich sind sie erst nach 800 v.Chr. vertreten. Im Gegensatz zum Kult im Westjordanland wurden die Räuchertassen im ammonitischen, moabitischen und edomitischen Gebiet vornehmlich im Grabkult verwendet. Ab dem 7. Jh. treten in Palästina die Räucherkästchen auf und lösen nach kurzer Zeit die Räuchertassen ab. Diese Gruppe hat ihren Ursprung in Nordmesopotamien und erlebte im 1. Jahrtausend insbesondere im Süden des Zweistromlandes eine besondere Blüte. Von dort kam der Gefäßtyp nach Palästina, wo er in seiner künstlerischen Gestaltung frei variiert wurde. Mit nur geringen Änderungen hatte dieser Typ bis in die arabische Zeit hinein Bestand. Auch bei den Räucherkästchen lassen sich im Ostjordanland wieder Beispiele für einen Grabkult anführen. Neben diesen verschiedenen Räuchergeräten gab es wenige weitere Typen, die das Gesamtbild nur ergänzen. Sie zeigen, daß vor allem in später Zeit auch eine recht freie Formgebung für die Räuchergeräte möglich war. Die Gestaltung der Räucherkästchen war ebenso wie die bislang singuläre Anfertigung einer Karyatide eine Möglichkeit für Künstler, dem Zeitgeschmack Ausdruck zu geben.

Kap. 8. Nachtrag zum archäologischen Teil

Seit dem Abschluß des archäologischen Teils, der aus technischen Gründen im Herbst 1987 erfolgen mußte, wurden noch einige weitere Räuchergeräte publiziert. Für diesen Nachtrag wurde keine Vollständigkeit angestrebt; er beschränkt sich auf diejenige Literatur, die mir in Kiel zugänglich ist. Die neuerlichen Funde stützen die in dieser Arbeit vertretenen Thesen.

Zu Kap. 1: In *Tell Dēr^cAllā* wurde inzwischen eine weitere Räuchertasse gefunden. Sie stammt aus Phase IX (= Phase M) und datiert somit ins 8. Jh. Publikation: M.M. Ibrahim/G. van der Kooij, Excavations at Deir^cAlla, Season 1984, ADAJ 30 (1986), (131-143) 139 Fig. 3.

Auch in *Tell es-Sa^cīdiyeh* wurde eine weitere Räuchertasse gefunden, die aus Stratum VII stammt und somit zwischen 825 und 790 v.Chr. datiert werden muß. Publikation: J.N. Tubb, *Tell es-Sa^cīdiyeh: Preliminary Report on the first Three Seasons of Renewed Excavations*, Levant 20 (1988), (23-88) 32 Fig. 7:2.

Inzwischen wurde eine fast identische Parallele zu *Tell el-Ḥulēfi* 10 veröffentlicht: S. Hart, Excavations at Ghrareh, 1986: Preliminary Report, Levant 20 (1988), (89-99) 95f. Fig. 7:8. Der Autor nimmt an, daß es sich bei diesem ebenfalls aus dem edomitischen Gebiet stammenden Fundstück um ein Handelsgut aus *Tell el-Ḥulēfi* handelt, doch ist dies keineswegs zwingend. Der neue Fund stammt aus dem 7. oder 6. Jh. v.Chr.

In *Tell Šāfūt* wurde ein aus der Eisenzeit IIC stammendes Gefäß gefunden, das auf Grund seiner Form als nichtperforierte Räuchertasse eingestuft werden muß. Über etwaige Brandspuren wird nichts berichtet. Vgl. D.H. Wimmer, *Tell Šāfūt Excavations 1982-1985. Preliminary Report*, ADAJ 31 (1987), (159-174) 170 Fig. 8:21.

Eine Parallele zu dem hohen perforierten Gefäß aus *Tell el-Mutesellim* wurde inzwischen in *Tell el-Batāšī* gefunden; vgl. G.L. Kelm/A. Mazar, Excavating in Samsons Country, BAR 15:1 (1989), (36-49) 44. Es stammt aus der Zeit um 600.

Zu Kap. 3: J.N. Tubb, *Tell es-Sa^cīdiyeh: Preliminary Report on the first Three Seasons of Renewed Excavations*, Levant 20 (1988), 23-88 hat einige weitere Räucheraltäre publiziert. In einem Raum in Stratum XI A (spätes 11./frühes 10. Jh.), der von den Ausgräbern als Tempel bezeichnet wird, wurde ein aus Basalt gefertigter kleiner Räucheraltar gefunden (ebd., 37f. mit Fig. 14). Die bislang publizierten Informationen rechtfertigen jedoch die Bestimmung als Tempel kaum. Diesem Räucheraltar ähnelt ein weiterer, der in einer Favissa desselben Stratums gefunden wurde (ebd., 46 mit Fig. 23). Aus dieser Favissa stammt noch ein weiterer kleiner Räucheraltar aus Basalt sowie ein größerer ebenfalls aus Basalt gefertigter (Hörner- ?) Altar mit einer Seitenlänge von ca. 50 cm (ebd., 47 mit Fig. 24). Bei allen von den Ausgräbern als Räucheraltäre bezeichneten Fundstücken ist bislang nicht bekannt, ob sich auf der Oberfläche Brandspuren finden. Die beiden sich recht ähnlich sehenden Räucheraltäre sind bislang typologisch ohne Parallele.

Zu S. 140 A. 15: J.G. Chamorro, *Survey of Archaeological Research on Tartessos*, AJA 91 (1987), (197-232) 217 hat weitere Räuchergeräte von der spanischen Küste veröffentlicht.

Zu S. 148 A. 21: Ähnliche Lampen mit anthropomorphen Ständern finden sich auch in dem Ausstellungskatalog I Fenici (Mailand/Venedig 1988), 40.42.

Zu S. 160: Auch in *Tell Dēr^cAllā* wurde inzwischen ein in die Unterseite einer Schale eingravierter Dreizack gefunden. Die Keramik stammt aus Phase IX (= Phase M), die ins 8. Jh. datiert. Publikation: M.M. Ibrahim/G. van der Kooij, Excavations at Deir^cAlla, Season 1984, ADAJ 30 (1986), (131-143) 139 Fig. 3.

Zu S. 161 ff.: In Amathus auf Zypern wurde in Grab 523 eine weitere Schaufel mit einer Gesamtlänge von 48,7 cm gefunden. Das Grab datiert in die zypro-geometrische Periode I (1050-950 v.Chr.) und in die zypro-archaische Periode I (750-600 v.Chr.). Wegen der typologischen Parallelen dürfte die erste Angabe für die Datierung der Schaufel eher zutreffen. Publikation: V. Karageorghis, *Chronique de fouilles et découvertes à Chypre* en 1986, BCH 111 (1987), (663-733) 719.721.

Teil B. Exegetische Untersuchung

Kap. 1. Die vorstaatliche Zeit

Die ältesten Belege zum Räucheropfer finden sich im 1. Samuelbuch (2,15.16.28). Im Folgenden sollen diese Texte in ihrem Kontext analysiert und hinsichtlich ihrer Aussage über das Räucheropfer befragt werden.

1 Samuel 2,12-17

- 12 Die Söhne Elis waren Söhne der Nichtsnutzigkeit. Sie kümmerten sich nicht um Jahwe.
13 Was den Priestern in Bezug auf das Volk zukommt, ist folgendes: Wenn jemand ein Schlachtopfer darbringt, so kommt der Diener des Priesters, sobald das Fleisch kocht, mit einer dreizackigen Gabel in der Hand.
14 Und er sticht in den Tiegel oder den Kessel oder die Pfanne oder den Topf. Alles, was die Gabel hervorholt, nimmt der Priester mit ihr. So verfuhr man mit ganz Israel, das dorthin kam.
15 In Silo¹ jedoch², noch bevor man Fett räucherte³, kam der Diener des Priesters und sagte zu dem Opfernden: "Gib mir Fleisch zum Braten für den Priester. Er nimmt aber von dir kein gekochtes Fleisch, sondern (nur) rohes.
16 Da sprach der Mann zu ihm: "Erst muß man das Fett räuchern"⁴. Dann nimm dir, was deine Seele begehrt". Da sprach er: "Nein!"⁵ Gib jetzt her, wenn nicht, nehme ich es mir mit Gewalt!"

1 Die Abtrennung des MT rechnet *b^e šlō* noch zu V. 14. Die Analyse des Texts wird zeigen, daß V. 13f. auf Grund formaler Überlegungen als ein Priesterrecht anzusehen ist, das wohl an verschiedenen Heiligtümern galt. Die Nennung Silos kommt erst am Ende dieser Texteinheit und wirkt zudem neben *šām* wenn nicht störend, so doch zumindest überflüssig. Sinnvoller ist es, *b^e šlō* zu V. 15 zu ziehen, so daß dort nun der frevelhafte Einzelfall in Silo im Gegensatz zu der sonstigen Regel betont wird.

2 *Gam* hat hier steigende Bedeutung, vgl. z.B. 2 Sam 17,10 u.ö.

3 Zur Frage, ob hier Piel oder Hiphil zu lesen ist, vgl. unten Kap. 13.

4 Grammatisch schwierig aber nicht unmöglich ist die figura etymologica mit einem inf. pi. und einem impf. hi.; vgl. G-K § 113w; R. Meyer, Hebräische Grammatik II. Formenlehre, Flexionstabellen (SG 764/764a/764b; Berlin 1969), § 103.3b; J.M. Solá-Solé, L'infinitif sémitique. Contribution à l'étude des formes et des fonctions des noms d'action et des infinitifs sémitiques (BEHE.H 315; Paris 1961), 98 § 66. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, ob MT den ursprünglichen Wortlaut erhalten hat. In 4QSam^a lautet der entsprechende Text *w^c nh h'yš w[m]r 'l n r hkwhn yqtr hkwhn kywm h[h/b] wqh lk mkwl 'šr t'wh npšk* (zitiert nach F.M. Cross, A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint, BASOR 132 [1953], [15-26] 26). Da Cross von dieser Handschrift bislang erst 2 Kolonnen veröffentlicht hat, 4QSam^b und 4QSam^c noch gänzlich unveröffentlicht sind, ist eine Entscheidung über die Qualität der Textüberlieferung noch nicht möglich. Vgl. jedoch die beiden Untersuchungen von E.Ch. Ulrich, The Qumran Text of Samuel and Josephus (HSM 19; Missoula 1978) und S. Pisano, Additions or Omissions in the Books of Samuel. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts (OBO 57; Fribourg/Göttingen 1984). Ulrich, dem alle diesbezüglichen Handschriften zur Verfügung standen, kommt zu folgendem Ergebnis: "4QSam^a is an exemplar of a Samuel text tradition at home in Hasmonean Judah. The fragmentary scroll and its textual tradition are significantly different from, and frequently superior to, the Massoretic tradition that became our *textus receptus*" (257). Zu einem genauen Vergleich zwischen MT, LXX und 4QSam^a in Bezug auf 1 Sam 2,16 vgl. Cross, Fragment, 21. Da 4QSam^a eine andere Textrezension als MT wiedergibt, könnte das fehlende *yqytrwn* eine Textvereinfachung sein.

5 Lies mit Qere *lō*.

17 So wurde die Schuld der Diener sehr groß vor Jahwe, denn sie⁶ verachteten die Opfergabe Jahwes.

Der Abschnitt 1 Sam 2,12-17 stellt einen eigenständigen, nach vorne und hinten abgegrenzten Text dar, der in die Jugendgeschichte Samuels eingebaut wurde. Dies zeigt allein schon die Tatsache, daß Samuel in dieser Texteinheit nicht genannt wird. Aber auch die Perikope selbst ist nicht einheitlich, sondern weist Wachstumsphasen auf. Vor einer inhaltlichen Interpretation des Textes muß daher die Entstehung des Textes nachgezeichnet werden.

V. 12 ist deutlich eine wertende Einleitung in den Text.⁷ Nur in diesem Vers werden die Eliden erwähnt, während der übrige Text ohne Bezug zu ihnen ist. Die Nennung Silos in V. 14⁸ läßt nicht unbedingt auf die Eliden schließen, sondern ist eher umgekehrt der Grund, warum dieser Text in die Jugendgeschichte Samuels eingebaut wurde. Weiterhin ist in dem Text immer von *na^car hakkōhēn* die Rede, nie jedoch wird der Plural verwendet, der sich auf die Elidensöhne beziehen könnte. Zwar mag mit *kōhēn* Eli gemeint sein, doch wird dieser im Text nie genauer eingeführt. Mit seiner Überleitung V. 12 deutet der Redaktor die Schuld der Priesterschaft in Silo⁹ somit auf die Schuld der Söhne Elis um.

V. 13f. ist formal ein in sich geschlossener Text. Es handelt sich dabei um einen priesterlichen Rechtsanspruch, genauer um einen Opfertarif. V. 13a leitet diesen Rechtssatz ein; vgl. die ausführlichere Parallele Dtn 18,3. V. 14b ist dann der in seiner Formelhaftigkeit typische Abschluß für einen Rechtssatz (vgl. dazu Ex 29,35; Num 8,26; 15,11.12; Dtn 25,9). Mit diesem Schlußsatz wird der geschilderte Einzelfall zu einem allgemein gültigen Rechtssatz erhoben. Gleichzeitig wird deutlich, daß der Rechtssatz abgeschlossen ist und nun ein neues Element folgt.

In V. 15-17 wird nun an Hand einer Beispielerzählung die Schuld der Diener dargestellt. V. 17 bildet dabei den wertenden Abschluß der Erzählung. Dieser Text wurde von seinem Verfasser bewußt an die ihm bekannte Rechtssatzung angeschlossen und eng mit ihr verbunden. Dies belegen die Wiederaufnahmen verschiedener Begriffe des Priesterrechts in der Beispielerzählung: *LQH* (V. 14 - V. 15.16), *ṭš* (V. 13 - V. 15.16), *ZBH* (V. 13 - V. 15) und *na^car hakkōhēn* (V. 13 - V.

⁶ *Hā'ānāsīm* fehlt in Q und LXX. Dieser Zusatz im MT versucht deutlich zu machen, daß nicht die Diener der Priester die Opfergabe Jahwes verachteten, sondern die Söhne Elis.

⁷ Zu dem Ausdruck "Söhne der Nichtsnutzigkeit/Söhne Belials" vgl. zuletzt J.A. Emerton, Sheol and the Sons of Belial, VT 37 (1987), 214-218.

⁸ Bzw. V. 15, vgl. dazu oben A. 1.

⁹ Der Plural *hann^cārīm* in V. 17 deutet darauf hin, daß es sich wohl um Vergehen handelt, die sich über eine längere Zeit hinzogen. Über die Zahl des Tempelpersonals an einem vorexilischen Provinzheiligtum in Israel sind wir nicht unterrichtet. Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß ein Priester über mehrere Knaben verfügte, die ihm bei seinen Arbeiten halfen. In Ugarit waren die Tempel mit reichhaltigem Hilfspersonal ausgestattet, vgl. KTU 4.29: "Priester: (Ihnen sind zugeordnet) 9 Leute und ein Esel; Buhlnaben: 9 Leute und ein Esel" (Übersetzung nach TUAT I/3, 215). Die Verhältnisse dieses Heiligtums in einer Großstadt (nach damaligen Verhältnissen) dürfen aber nicht ohne weiteres mit denen in einer Provinzstadt Palästinas verglichen werden.

15). Die Nennung von *ZBH* in V. 13 einerseits und *minhā* in V. 17 andererseits muß dabei keinen Widerspruch darstellen, da *minhā* in vorexilischen Texten ein Oberbegriff für alle Opfer sein kann¹⁰.

V. 13-17 sind folglich als eine Polemik gegen den Kult in Silo zu verstehen. Der Verfasser dieses Textstücks verwandte eine allgemein anerkannte kultische Rechtssatzung, um durch den Kontrast mit dem Kult in Silo dessen Frevelhaftigkeit zu betonen. Durch die Zusetzung von V. 12 wurde aus der Kritik am Kult in Silo eine Kritik an den Eliden, die vom Redaktor der Jugendgeschichte Samuels als Gegenpol zu seiner Hauptperson benützt werden. Die Vielzahl der kultischen Termini sowie die Kenntnis der Rechtssatzung des Priesterrechtes legt die Vermutung nahe, daß der Text in Priesterkreisen entstanden ist, die natürlich an einem anderen Heiligtum als Silo beheimatet gewesen sein müssen¹¹. Im Gefolge von M. Noth¹² nimmt man gerne an, in diesem Text eine Jerusalemer Polemik gegen die noch existierenden Ansprüche der alten silonischen Priesterschaft zu sehen und hält daher die frühe Königszeit nach dem Tode Sauls für die wahrscheinlichste Abfassungszeit¹³. Sicherlich verlor das Heiligtum in Silo schon bald nach dem Verlust der Lade und ihrer Überführung nach Jerusalem an Bedeutung. Es bleibt jedoch zu fragen, ob man die Priesterschaft in Silo mit derartigen Beschuldigungen wirklich hätte treffen können. Sinnvoller erscheint mir, diesen Text in einem anderen Zusammenhang zu sehen. Es ist keineswegs sicher, ob Silo, wie man meist annimmt, wirklich von den Philistern zerstört wurde¹⁴. Falls das Heiligtum ohne Unterbrechung weiterexistierte, bleibt die Frage offen,

¹⁰ Vgl. dazu insbesondere R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn 1967), 191f.

¹¹ A.E. Zannoni, An Investigation of the Call and Dedication of the Prophet Samuel. 1 Sam 1:1 - 4:1a (Ph.D. masch., Marquette University 1976) denkt an Rama als Abfassungsort, doch gibt es dafür keinerlei gesicherte Argumente; vgl. aber auch J.T. Willis, An Anti-Elide Narrative Tradition from a Prophetic Circle at the Ramah Sanctuary, JBL 90 (1971), 288-308.

¹² M. Noth, Samuel und Silo, VT 13 (1963), 390-400.

¹³ Ebd., 393.

¹⁴ Die älteren Grabungen haben zu keinem eindeutigen Ergebnis geführt. H. Kjaer, The Danish Excavation of Shiloh. Preliminary Report, PEFQSt 59 (1927), 202-213 sowie ders., A Summary Report on the Second Danish Expedition, 1929, PEFQSt 63 (1931), 71-88 datierte die Zerstörungsschicht in den Häusern A und B auf die Zeit um 1050. M.L. Buhl/S. Holm-Nielsen, Shiloh. The Danish Excavations at Tall Sailun, Palestine, in 1926, 1929, 1932, and 1963 (Kopenhagen 1969), 34f. kommen auf Grund ihrer Nachgrabungen zu dem Ergebnis, daß die Zerstörungsschicht Kjaers in die Eisenzeit II datiert (genauer: ins 8. Jh. v.Chr.). Die noch nicht korrigierten Ergebnisse der ersten Ausgrabungen von 1926 und 1929 werden jedoch noch häufig für eine Darstellung der Geschichte Israels herangezogen; vgl. zur Kritik daran K. Gallang, Art. Silo, BRL², 307f.; J. v. Rossum, Wannear is Silo verwoest?, NIT 24 (1969/70), 321-332; R.A. Pearce, Shiloh and Jer. VII 12.14&15, VT 23 (1973), 105-108; anders J. Day, The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah VII 12,14, in: J.A. Emerton (Hrsg.), Studies in the Historical Books of the Old Testament (VT.S 30; Leiden 1979), 87-94. Die von 1981 bis 1984 durchgeführten neuerlichen Grabungen in Silo sind bisher noch nicht ausreichend publiziert; in den Vorveröffentlichungen gehen die Ausgräber allerdings wieder von einer Zerstörung Silos durch die Philister aus; vgl. I. Finkelstein u.a., Excavations in Shiloh, 1981-1983, Qad. 17 (1984), 15-25 (hebr.); ders., Excavations at Shiloh 1981-1984: Preliminary Report, Tel Aviv 12 (1985), 122-180; ders., The Archaeology of the Israelite Settlement (Jerusalem 1988), 220-234. Hier wird erst eine genaue Untersuchung der Keramik Aufschlüsse über die Datierung der Zerstörungsschicht ermöglichen können.

warum die Lade nicht wieder dorthin zurückgebracht wurde, sondern in Kirjat-Jearim aufbewahrt wurde. Ein möglicher Grund könnte in der Kritik anderer Heiligtümer an kultischen Unregelmäßigkeiten in Silo liegen. 1 Sam 2,13-17 wäre als eine solche Polemik gegen Silo durchaus verständlich. Mit dieser Interpretation würde der Text aus dem späten 11. Jh. v.Chr. stammen. Wie weit V. 13f. zeitlich zurückreicht, läßt sich wohl kaum mehr sagen. Die archäologische Untersuchung hat jedoch gezeigt, daß die Dreizacke, die mit großer Wahrscheinlichkeit mit dem in 1 Sam 2 beschriebenen Opfer in Verbindung stehen, nur zwischen dem 14. und 10. Jh. belegt sind.¹⁵

Nach diesen Überlegungen zu den Fragen der Literarkritik und der Datierung kann nun auf die in dem Priesterrecht und in der Polemik gegen die Kultpraxis in Silo enthaltenen Informationen über den Kult in der damaligen Zeit eingegangen werden. Der Priester hat die Oberaufsicht an dem Heiligtum und für die rechtmäßige Opferpraxis zu sorgen. Der eigentliche Opfernde ist jedoch der Wallfahrer selbst¹⁶. Er schlachtet das Opfertier und zerteilt es. Aus 1 Sam 1,4f. kann man folgern, daß das Opfertier, vermutlich ein Schaf oder eine Ziege, in etwa 20 Teile zerlegt wurde. Diese Stücke wurden dann, wahrscheinlich nach Größe unterschieden, in vier verschiedene Gefäße¹⁷ gelegt und darin gekocht.¹⁸ Nach einer gewissen Zeit wurde das Fett, das sich durch das Kochen ausgelöst hatte und auf der Oberfläche schwamm, abgeschöpft und "geräuchert" (*QTR*). Nur diese Art der Trennung zwischen Fett und Fleisch scheint mir nach den Angaben des Textes möglich. Die Zusammenstellung der beiden Textgruppen V.13f. und V.15-17 läßt nur den Schluß zu, daß die beiden Texte aufeinander bezogen werden müssen und so gemeinsam zur Interpretation herangezogen werden können. Das Vergehen der Priester in Silo war, daß sie rohes Fleisch wollten, also Fleisch, das noch nicht ausgekocht war und somit den Fettanteil noch enthielt. Demnach beanspruchten sie den Jahwe gehörenden Teil - und dies wurde ihnen als Frevel ausgelegt. Der Text nennt zwar nicht, wer das Räuchern des Fetts besorgte, doch dürfte dies die Aufgabe des Priesters gewesen sein (vgl. auch zu 1 Sam 2,28). Das Fett, das nach damaligem Verständnis den kostbarsten Teil des Opfers bildete, wird durch die Verbrennung bzw. Räucherung Jahwe übereignet¹⁹. Sicherlich erreicht man auf diese Art der Absonderung des Fetts vom Fleisch nur einen geringen Bestandteil der gesamten Fettmasse eines Tieres, doch ist diese Abtrennung vornehmlich symbolisch zu verstehen: das Wertvollste des Tieres soll, so-

¹⁵ Vgl. o. S. 157-161.

¹⁶ Es handelt sich bei dieser Wallfahrt nicht um den sicherlich häufigeren Weg zu einem Heiligtum, um eine Schlachtung vorzunehmen, auch nicht um eines der drei großen Erntefeste im Jahr, sondern um ein offensichtlich nur in vorstaatlicher Zeit gefeiertes Jahresfest (1 Sam 1,21; 2,19; 20,6); vgl. M. Haran, *zeḇaḥ hayyamim*, VT 19 (1969), 11-22.

¹⁷ Vgl. dazu auch oben S. 157 mit A. 1.

¹⁸ Das Kochen des Fleisches geht auf eine alte Praxis zurück. Vgl. z.B. den aus der Mitte des 18. Jh.s stammenden Text Mari 12803 in der Übersetzung bei TUAT II/3, 325f.: "(11) Das Fleisch soll gekocht werden, und (12) das Beste vom Fleisch soll für Schamasch aufgelegt werden".

¹⁹ Zur Hochschätzung des Fettes vgl. J. Heller, Die Symbolik des Fettes im AT, VT 20 (1970), 106-108; G. Münsterlein, Art. *ḥelēḇ*, ThWAT II, 951-958.

weit es möglich ist, abgetrennt und Jahwe als Opfer überreicht werden. Erst nach diesem Akt erhält der Priester seinen Anteil als Lohn für die Aufsicht über das Heiligtum. Der Knabe des Priesters sticht dazu mit einer dreizinkigen Gabel in die Fleischtöpfe und holt damit mehr oder weniger zufällig Fleischstücke als Priesterlohn nach oben. Da der Priester offenbar mit den rein kultischen Funktionen betraut war, ist es gut möglich, daß er von den Machenschaften seiner Helfer nichts wußte; immerhin ist bemerkenswert, daß in V. 17 nur die Diener angeklagt werden, nicht jedoch der Priester. Daran anschließend konnte nun die zum Heiligtum gereiste Familie ihr Opfermahl abhalten.²⁰

1 Samuel 2,27-29

Innerhalb der Jugendgeschichte Elis findet sich noch eine weitere Erwähnung des Räucheropfers (1 Sam 2,28).

- 27 Da kam ein Gottesmann zu Eli. Und er sprach zu ihm: "So spricht Jahwe: Ich habe mich dem Haus deines Vaters gezeigt²¹, als sie in Ägypten als Knechte²² für das Haus des Pharaos waren.
- 28 Und ich erwählte es mir²³ von allen Stämmen Israels als Priester, um auf meinen Altar zu opfern, um Räucherwerk zu verbrennen, um das Ephod zu tragen²⁴, und ich habe dem Hause deines Vaters alle Feueropfer der Israeliten gegeben.
- 29 Warum verachtet ihr mein Schlachtopfer und meine Opfergabe, die ich angeordnet habe als Aufenthalt²⁵? Und du hast deine Söhne höher als mich gesetzt, um euch zu mästen von dem Besten aller Opfergabe Israels, meines Volkes.

²⁰ In der alttestamentlichen Literatur finden sich verschiedenste Interpretationen des in 1 Sam 2,12-17 wiedergegebenen Ablaufs. K. Budde, Die Bücher Samuel (KHC 8; Tübingen/Leipzig 1902), 19 erschloss folgenden Ablauf: 1. die rituelle Schlachtung 2. das Räuchern des Anteils Jahwes 3. Bereitung und Genuß des Opfermahls. Gegen diese Deutung ist jedoch einzuwenden, daß V. 16 keineswegs meint, daß nach dem Räuchern erst das Fleisch gekocht wird. M. Löhr, Die Bücher Samuels (KEH 4; Leipzig 1898), 15 erkennt bei seiner Rekonstruktion die formgeschichtlich verifizierbare Bedeutung von V. 13f. Seiner Meinung nach hat der Priester keinerlei Anspruch auf eine Gabe. Zuerst wird das Tier geschlachtet, dann das Blut auf den Altar gestrichen und das Fett auf dem Altar verbrannt. Anschließend wurde das übrige Fleisch für die Opfermahlzeit gekocht, von der der Priester lediglich einen Ehrenanteil erhielt. L. Rost, Studien zum Opfer im Alten Israel (BWANT 113; Stuttgart u.a. 1981), 85-90 hat den Opferritus folgendermaßen rekonstruiert: "Der Opferherr ... bringt das Opfer dar, d.h. er führt das zum Opfer bestimmte Tier an die Stätte des Schlachtens, stützt seine Hand auf den Kopf des Opfertiers und vollzieht dann die Schlachtung. Dann häutet er es ab, öffnet den Bauch und nimmt die Fettstücke heraus und bringt sie zum Altar. Ob schon in Silo die Fettstücke nur als Beilage zu einer *ôlā* verbrannt werden durften, wird nicht erzählt. Jedenfalls werden sie schon dort unter starker Rauchwirkung verschmort (*qittēr*). Während dieser Verrichtung wurde von ihm oder seinen Angehörigen das zerstückelte Fleisch ... zum Kochen gebracht. War es gar, dann verteilte es der Opferherr unter die Teilnehmer des Mahls ..., zu denen anscheinend üblicherweise der Hüter des Heiligtums gehörte ..." (88f.). Diese Interpretation ist jedoch von der Priesterschrift beeinflusst und nicht allein auf Grund der Informationen des Samueltexts gewonnen.

²¹ Dittographie, vgl. LXX, S und 7.

²² Ergänze *bdym* mit Q und LXX.

²³ Eine Änderung des inf. abs. ist nicht nötig; vgl. G-K § 113z.

²⁴ *L pānay* fehlt in Q und LXX. Die Zweigliedrigkeit der beiden vorhergehenden Zeilen (Verb + Substantiv, im ersten Glied lediglich ergänzt durch *al-*) macht es wahrscheinlich, daß die Versionen die ursprünglichere Lesart bewahrt haben.

²⁵ Zu möglichen, aber durchweg nicht überzeugenden Konjekturen vgl. die Kommentare.

Der gesamte Abschnitt V. 27-36 ist literarisch reich an Spannungen.²⁶ Auf eine ausführliche Behandlung des Wachstums des gesamten Abschnitts kann hier nicht eingegangen werden. Für die hier zu behandelnden Fragen reicht die Beschränkung auf V. 27-29. Der Gesamttext V. 27-36 ist formkritisch betrachtet ein Gerichtswort an Einzelne. V.27a bildet dabei die Einleitung, die jedoch nicht zum ursprünglichen Prophetenwort zu rechnen ist, sondern von dem Erzähler hinzugefügt wurde. V. 27b-28 ist ein formal eigenständiges Element. In V. 29a folgt die Anklage in Frageform, während V. 29b, der allerdings einige unauflöslliche Spannungen zur ersten Vershälfte aufweist, die Begründung darstellt. Mit *lākēn* wird in V. 30 dann die mehrfach überarbeitete Unheilsankündigung eingeleitet.

Für unsere Thematik genügt es, die weitergehenden Überlegungen auf den aus formgeschichtlichen Gründen eigenständigen Textteil V. 27b-28 zu beschränken. Diese Kleineinheit zerfällt nochmals in zwei selbständige Elemente. V. 28b schließt sprachlich und inhaltlich eng an V.27b an. Beide Vershälften sind durch das gemeinsame Objekt *bēt 'ābikā* verknüpft. Dadurch sind die beiden Vershälften nach dem Schema Offenbarung-Erweisung aufgebaut. Der Text nennt zwar nicht, wer der erwähnte (Stamm-) Vater ist, doch ist die Annahme, daß es sich dabei um Levi handelt, keinesfalls auszuschließen²⁷. Ansonsten sind die verwendeten Termini zu wenig signifikant, um weitere Aussagen machen zu können.²⁸

Zwischen V. 27b und 28b wurde V. 28a eingeschoben, der eine gänzlich andere Thematik hat. Auch hier findet sich wieder ein zweigliedriger Aufbau. In einem ersten Teil wird die Erwählung betont, auf die dann der (dreigliedrige) Auftrag folgt. Dieser Aufbau zeigt deutlich, daß die ihn umlagernden Vershälften aufeinander bezogen sind. Der Offenbarung steht die Erwählung gegenüber, dem

²⁶ Diese wurden von der Forschung bislang meist nicht ausreichend beachtet; vgl. zuletzt wieder W. Dietrich, David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel (BWANT 122; Stuttgart u.a. 1987), 110-112. Die Zuweisung des gesamten Abschnittes 1 Sam 2,27-36 an DtrP aus rein formalen Argumenten, wie sie von Dietrich vorgenommen wird, kann zudem nicht überzeugen.

²⁷ Vgl. zu einer möglichen Verbindung der Leviten mit Mose z.B. G. Schmitt, Der Ursprung des Levitentums, ZAW 94 (1982), 575-599. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist auch, daß die Söhne Elis ägyptische Namen tragen. Priesternamen ägyptischen Ursprungs sind auch in *Tell el-'Aggūl*, *Tell ed-Duwēr* und Akko belegt; vgl. R. Giveon, The Impact of Egypt on Canaan: Iconographical and Related Studies (OBO 20; Fribourg/Göttingen 1978), 24.

²⁸ Gegen T. Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung (AASF 193; Helsinki 1975), 35-37 findet sich in diesem Abschnitt auch keine dtr Terminologie; vgl. auch Dietrich, David (A. 26); A.H.J. Gunneweg, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals (PRLANT 89; Göttingen 1965), 113. Einerseits geht Veijola von einem homogenen Text aus, was jedoch keinesfalls gegeben ist. Seine Annahme einer dtr Herkunft der Verse 27-29 beruht allein auf der seiner Meinung nach "typischen" dtr Verwendung von *byt* im Sinne von "Familie". Diese Verwendung von *byt* ist jedoch sowohl im Akkadischen und Ugaritischen als auch in verschiedensten Schichten des AT anzutreffen. Zum nach Gunneweg typischen BHR in 1 Sam 2,28 vgl. z.B. H. Seebaß, Art. *bāḥar*, ThWAT I, (592-608) 595.598f. Gunneweg fußt wohl auf der Untersuchung von Th.C. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament (ATHANT 24; Zürich 1953), 46.

Auftrag die Erweisung, die den Lebensunterhalt für den Auftrag sichert. V. 28a hat eine Parallele in Dtn 18,5. Dort folgt auf die Erwählungsaussage ein zweigliedriger Aufbau mit der Beschreibung des Auftrags. Neuerdings hat U. Rütterswörden darauf hingewiesen, daß V. 5* Bestandteil des ursprünglichen Textes sein muß, da sonst die Erklärung der Installation der Priester fehlen würde²⁹. Somit wäre dieser Text zumindest deuteronomisch³⁰.

Bemerkenswert ist, daß sich in 1 Sam 2,13f. einerseits und 2,28a andererseits genau jene Elemente wiederfinden, die auch im Grundtext von Dtn 18,1-5* belegt sind.³¹ Sicherlich kann man nicht von einer literarischen Abhängigkeit beider Texte sprechen; dazu sind die sprachlichen und inhaltlichen Unterschiede zu groß. Andererseits ist dieser doppelte Beleg von formal vergleichbaren Texten nicht zufällig; die verständlichste Erklärung dürfte sein, daß beide Gattungen zum Grundbestand priesterlicher Überlieferung gehörten. Das als Opfertarif gestaltete Priesterrecht sicherte die Einkünfte des Kultpersonals, während durch die Erwählung (vgl. auch Dtn 21,5; Num 16,5,7; 17,20) und die Pflichten ihre Sonderstellung betont wurde. Die Unterschiede zwischen den Texten im Samuelbuch und denen im Dtn zeigen dabei deutlich den Wandel im Laufe der Kultgeschichte Israels an.

Zuletzt ist zu fragen, ob die kultischen Termini der dreigliedrigen Auftragsbestimmung in 1 Sam 2,28 eine Möglichkeit zur Datierung des Textes ergeben. Im ersten Glied (*la^calōt^c al-mizb^ehⁱ*) meint ^cLH einen terminus technicus für den Vollzug des Opfers³². ^cLH im Sinne des Hinaufsteigens auf den Altar setzt dagegen ein relativ spätes Stadium der Kultgeschichte Israels voraus, denn dazu bedarf es bereits eines Altars in der Form, wie er in Ez 43 beschrieben wird. Die archäologische Untersuchung hat gezeigt, daß solche Altäre erst relativ spät aufkamen.³³ Parallelen zum Ausdruck *ālā^c al-mizb^eh^a* finden sich auch in Ex 20,26; Ri 6,28; 1 Kön 3,4; 9,25; 12,32f.; 2 Kön 16,12; 23,9 (allerdings mit 'el); Jes 60,7; Hos 10,8; Ps 51,21; 1 Chr 16,40; 2 Chr 1,6; 8,12; 29,17; 35,16, ohne daß sich immer entscheiden ließe, in welchem Sinne ^cLH (qal oder hiph.) jeweils verwendet

²⁹ U. Rütterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18 - 18,22 (BBB 65; Frankfurt/Main 1987), 71.

³⁰ Es erscheint mir sogar sehr wahrscheinlich, daß sich hier ein vor-dtn Gut erhalten hat. Dtn 18,1* steht zu 18,3-5* insofern in Spannung, als in V. 1 von den levitischen Priestern im Plural die Rede ist, in V. 3a - der Überschrift über das Priesterrecht - nur noch von den Priestern gesprochen wird, und in V. 3b-5 der Singular der Priester verwendet wird. Der Numeruswechsel zwischen V. 3a und 3b ist durch die Überschrift erklärbar, die einen allgemeinen Rechtssatz ankündigt, der dann an einer exemplarischen Einzelperson dargelegt wird. Ist V. 1* jedoch mit Rütterswörden dtn, so muß V. 3-5* vor-dtn sein. Der dtn Verfasser hat somit einen bereits umlaufenden Rechtssatz hier aufgegriffen. V. 5* bezieht sich eindeutig auf V. 3f. und nicht auf V. 1, so daß auch dieser Vers zum vor-dtn Gut zu rechnen ist.

³¹ S. A. 30.

³² Zur Bedeutung von *al* bei der Nennung eines Altars vgl. auch C. Dohmen, *על (ה) מזבח* Zur Bedeutung und Verwendung von hebr. על, Biblische Notizen 16 (1981), 7-10.

³³ Vgl. oben S. 128.

wird.³⁴ Es ergeben sich keine Datierungsmöglichkeiten für 1 Sam 2,27f. Die Formulierung *qātar q^etōret*³⁵ findet sich noch in den priesterschriftlichen Texten Ex 30,1; 40,27; Num 17,5 sowie in 2 Chr 2,3; 29,7. 1 Sam 2,27f. ist jedoch keinesfalls der Priesterschrift zuzuordnen, wenngleich eine in Priesterkreisen verwendete Sprache nicht überraschen darf. Somit bietet auch diese Formel keinerlei Datierungsmöglichkeiten; sie zeigt lediglich, daß noch in exilisch-nachexilischer Zeit diese Terminologie Verwendung fand.³⁶ Somit bleibt die dritte Formel *NS' 'ēpōd*. Beim Ephod³⁷ hat man zwischen verschiedenen Bedeutungsvarianten zu

34 Im Zusammenhang mit dem Altargesetz Ex 20,26 muß auch gefragt werden, welche Bedeutung *mizbē^ah* hier besitzt. D. Conrad, Studien zum Altargesetz Ex 20:24-26 (Diss. Marburg 1968), 19f. datiert den Grundbestand dieses Gesetzes in die Zeit kurz nach der Landnahme und legt eine Beziehung zum Heiligtum in Sichem nahe. Im Altargesetz wird ausdrücklich verboten, die Stufen zum Altar hinaufzusteigen. Im Zusammenhang mit einem Altar in der Art, wie er später im Jerusalemer Tempel stand, ist dieses Verbot sinnlos, denn damit wäre jegliche Kultpraxis unterbunden. M.E. steht hinter dem Wort *mizbē^ah* in der frühen Zeit eine andere Vorstellung. *Mizbē^ah* bezeichnete ursprünglich sicher den Ort, an dem geopfert (*ZBH*) wird. In zahlreichen Tempeln Palästinas lassen sich Kultpodien im Inneren des Tempels nachweisen, die in der Regel eine Stufenform aufweisen. Das schönste Beispiel stammt aus *Tell Mubārak*; vgl. E. Stern, Excavations at Tel Mevorakh (1973-1976). Part Two: The Bronze Age (Qedem 18; Jerusalem 1984), 5 fig. II. Dieses relativ große Podium weist fünf Stufen auf, auf denen Weihgaben abgelegt werden konnten. Dies würde auf einfache Weise erklären, warum ein Priester nicht die Stufen hinaufgehen darf: Sie sind "heiliges Gebiet", auf dem die Gaben einer Gottheit dargebracht werden. Auffällig bei dem Podium in *Tell Mubārak* ist jedoch, daß auf dem Podium selbst nahezu keine Opfergaben gefunden wurden. Möglicherweise wurden auf dieser Fläche die Opfertiere geschlachtet. Das Podium dieses Grabungsortes weist noch eine weitere Besonderheit auf, die obige These zu stützen vermag: An einer Längsseite der 2 x 1,5 m großen Oberfläche findet sich eine rechteckige Aussparung, zu der man über eine Rampe (!) gelangt. Von dieser Baulücke aus konnte man jede Stelle auf dem Podium erreichen und so z.B. umgefallene Gefäße wieder aufstellen. Vielleicht bildet ein solches Podium auch den Hintergrund von 1 Sam 2,28. Dann würde dieses erste Glied dieser dreigliedrigen Reihe bedeuten, daß der Priester das Vorrecht hat, an dieses Podium heranzutreten und dort seine Priesterpflichten zu verrichten. Damit würde 1 Sam 2,28 nicht im Widerspruch zum Altargesetz stehen; vielmehr werden in beiden Texten unterschiedliche Vorgänge angesprochen, die jedoch dieselbe Kulteinrichtung betreffen. Eine weitere Beobachtung kann hier noch ergänzend angeführt werden. Derartige Podien finden sich nur in Tempeln, die keine Kultische oder keinen separaten Kultraum ("Allerheiligstes") aufweisen. Daraus kann man u.U. folgern, daß dieser Bereich lediglich eine andere architektonische Ausgestaltung darstellt, inhaltlich aber in etwa dieselbe Funktion hat. Dieser hervorgehobene Ort wäre dann dem Priester vorbehalten.

35 Trifft die in A. 34 geäußerte Vermutung das Richtige, so steht dieses zweite Glied nicht in einem Widerspruch zum ersten. Es würde sich dann um zwei verschiedene Kulteinrichtungen handeln. Der Zutritt zum Podium (*mizbē^ah*) würde eine andere kultische Aufgabe umschreiben als das Räuchern auf einem eigens dafür eingerichteten Ort. Es lassen sich auf keinem der Podien Brandspuren nachweisen.

36 Wegen des großen zeitlichen Abstandes dieses Textes zur Priesterschrift ist es nicht erforderlich, *q^etōret* als eine Mischung verschiedener Räuchermaterialien zu verstehen. *Q^etōret* ist hier lediglich ein Substantiv zu *QTR*, das eine zu räuchernde Materie umschreibt, in diesem Fall eben das Fett. Erst die Priesterschrift hat einen eingeschränkteren Gebrauch dieses Wortes.

37 Zum Ephod gibt es zahlreiche Untersuchungen, die jedoch bisher zu keinem einheitlichen Ergebnis geführt haben: R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II. Heer und Kriegswesen. Die religiösen Lebensordnungen (Freiburg u.a. 1962), 182-185; H. Thiersch, Ependytes und Ephod. Gottesbild und Priesterkleid im Alten Vorderasien (Stuttgart 1936); E. Sellin, Das altisraelitische Ephod, in: Orientalische Studien Th. Nöldeke ... II. (Gießen 1906), 699-717; ders., Ephod und Terafim, JPOS 14 (1934), 185-194; ders., Zu Ephod und Terafim, ZAW 55 (1937), 296-298; ders., Noch einmal das alttestamentliche Ephod, JPOS 17 (1937), 226-251; ders., Israelitisch-Jüdische Religionsgeschichte (Leipzig 1933), 48ff.; H.G. May, Ephod und Ariel, AJSL 56 (1939), 44-69; W.R. Arnold, Ephod and Ark (HThS 3; Cambridge/Mass. 1917); K. Budde, Ephod und Terafim, ZAW 39 (1921), 1-42; J. Gabriel, Untersuchungen über das alttestamentliche Priestertum, mit besonderer Be-

differenzieren, die nicht vereinheitlicht werden können. Neben einem besonderen Teil der Kleidung des Hohenpriesters (so in P-Texten) und einem priesterlichen Bekleidungsstück (so z.B. 1 Sam 2,18; 22,18; 2 Sam 6,14) gibt es auch einen Kultgegenstand, der zur Orakelbefragung diente. Seine genaue Funktion und sein Aussehen kann nicht mehr rekonstruiert werden. Welche Bedeutung hier in 1 Sam 2,28 gemeint ist, zeigt das Verb *NS'*. *NS'* in der Bedeutung von "tragen" wird nur mit Begriffen wie Joch (Thr 3,27), Götterbildern (Am 5,26), Kind (2 Kön 4,19) und Bundeslade (2 Sam 6,13) verbunden, nie jedoch mit Kleidungsstücken, so daß man in 1 Sam 2,28 an den Kultgegenstand zu denken hat³⁸. Das Ephod als Kultgegenstand findet sich im AT noch an folgenden Stellen: Ri 8,27; 17,5; 18,14-20; 1 Sam 14,3.10; 21,10; (22,18); 23,6.9; 30,7; Hos 3,4. Auch wenn einzelne dieser Texte später abgefaßt sein sollten, so drücken sie doch eine Erinnerung an einen in vorstaatlicher Zeit verwendeten Kultgegenstand aus. Aus Hos 3,4 ist nicht zu entnehmen, ob dieses Kultobjekt im 8. Jh. noch in Benützung war, doch weist auch dieser Text auf die Richterzeit zurück. Man wird daher für 2 Sam 2,28 ebenfalls eine Datierung in vorstaatlicher Zeit anzunehmen haben.³⁹ Es ist somit möglich, aber nicht sicher beweisbar, daß 1 Sam 2,28 und 1 Sam 2,13f. etwa gleichzeitige Texte sind, die auch vom selben Kultort stammen könnten.

Was ergibt sich nun hierdurch für das Räucheropfer? Das Verbrennen von Räuchermaterie ist die Aufgabe des Priesters, der dazu einen besonderen Auftrag erhalten hat. Die Parallele in 1 Sam 2,12-17 legt es nahe, an Fett als Räuchermaterie zu denken. Auffallend ist, daß von den verschiedenen Kultpflichten nur drei als Aufgaben für die Priester genannt werden. Das Verbrennen der Räuchermaterie

rücksichtigung des hohenpriesterlichen Ornaments (Wien 1933), 44-70; W.F. Albright, Are Ephod and Terafim Mentioned in the Ras Shamra Texts?, BASOR 83 (1941), 39-42; J. Morgenstern, The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting, HUCA 17 (1942/43), 153-266. 18 (1944), 1-52; J. Friedrich, Ephod und Choschen im Lichte des Alten Orients (WBTh 20; Wien 1968); K. Elliger, Ephod und Choschen, VT 8 (1958), 19-35 = ders., Festschrift F. Baumgärtel (Erlangen 1959), 9-23; ders., Art. Ephod, in: RGG³ II, 521f.; G. Fohrer, Geschichte der israelitischen Religion (Berlin 1969), 104f.; E. Noort, Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari. Die "Mariprophetie" in der alttestamentlichen Forschung (AOAT 202; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1977), 98-102; A. Phillips, David's Linen Ephod, VT 19 (1969), 485-487; H. Vorländer, Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament (AOAT 23; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1975), 176-180; H.M. Niemann, Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes (FRLANT 135; Göttingen 1985), 84f.

³⁸ Eine scheinbare Ausnahme bildet 1 Sam 22,18, wo im MT *NS'* mit *'ēpōd bad* verbunden wird. Da jedoch nahezu alle Septuaginta-Texte (mit Ausnahme der Rezension des Origines) nur *ἐφωδ* lesen, muß man die Zufügung von *bad* in MT als Interpretation auffassen. Es handelte sich an dieser Stelle daher auch um den Kultgegenstand, doch wurde dies später nicht mehr richtig erkannt.

³⁹ Zu einer ähnlichen zeitlichen Ansetzung kommen, allerdings auf gänzlich anderen Wegen, auch andere Exegeten. M. Tsevat, Studies in the Book of Samuel, HUCA 32 (1961), 191-216 nimmt an, daß der Grundbestand des Gottesmannspruchs, zu dem auch V. 28 gehört, in den Tagen Salomos oder Davids geschrieben wurde (195). C. Steuernagel, Die Weissagung über die Eliden (1. Sam. 2,27-36), in: Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag (BWAT 13; Leipzig 1913), 204-221 kommt in seiner Untersuchung auf eine Abfassungszeit für den Grundbestand des Textes im 8. Jh. Noth, Samuel und Silo (A. 12), ordnet den Text derselben Quelle zu wie V. 12-17; somit datiert er V. 28 ebenfalls in die davidisch-salomonische Zeit. Veijola, Ewige Dynastie (A. 28), 40-42 führt dagegen den Ausdruck *NS' 'ēpōd* auf dtr Terminologie zurück.

terie als Priesterpflicht ist wohl darin begründet, daß dabei der Anteil der Opfergabe für Jahwe dargebracht wird. Die Fettpartien wurden wohl auf Räucheraltären verbrannt, wie dies für Arad auch archäologisch nachgewiesen werden konnte.⁴⁰

Zusammenfassung der Texte aus vorstaatlicher Zeit

Die beiden Texte geben einen Einblick in das Kultgeschehen in vorstaatlicher Zeit. Das gebräuchlichste Opfer in damaliger Zeit war das Schlachtopfer, zu dem eine Familie zu einem Heiligtum zog. Dabei wurde nach dem Brauch in Silo das geschlachtete Tier in Stücke zerteilt und gekocht. Anschließend schöpfte man das Fett ab, das dann vom Priester auf einem Altar geräuchert wurde. Dies war eine der Pflichten der Priester. Die Räuchermaterie war zumindest in Silo Fett. Andere Materien sind nicht belegt.

Die Verhältnisse in Silo hinsichtlich des Opfertarifs waren aber sicherlich nicht für das ganze Gebiet Palästinas verbindlich, wie die Funde in *Tell Qiri*⁴¹ und im Fosse Temple in *Tell ed-Duwer*⁴² zeigen. Dort wurden vornehmlich Knochen der rechten Vorderkeule gefunden⁴³ (vgl. Dtn 18,3; Lev 7,32f. sowie KAI 69; 74; 75; CIS 168-170; 3915; 3917).⁴⁴ In dieser Zeit gab es somit noch keine einheitliche Kultpraxis, sondern verschiedene Traditionen, die erst in späterer Zeit vereinheitlicht wurden.

40 Vgl. oben S. 116f.

41 Dort entdeckte man vornehmlich rechte Vorderläufe von Ziegen; vgl. A. Ben-Tor, *Tell Qiri. A Look at Village Life*, BA 42 (1979), (105-113) 113.

42 Vgl. O. Tufnell u.a., *Lachish II (Tell ed-Duweir). Fosse Temple* (London u.a. 1940), 93f.

43 Bemerkenswert ist die genaue Beschreibung der dort aufgefundenen Knochen: "Four types of animals are represented, sheep (or goat), ox and two wild beasts such as gazelle or ibex. There are also bird and fish bones, including teeth of the eagleray. Two remarkable features are observed, that the animals are all very young, and practically all the identifiable bones are metacarpals of the right foreleg. This applies to the bone from all three structures. Some of the bones have been calcined, possibly as a "burnt offering", but the majority show no signs of fire. Most of the bones from the Sanctuary of Structure III were calcined, but this was almost certainly done in the final burning of the Temple" (Tufnell, ebd.). Dieser Sachverhalt läßt drei Schlüsse zu: a) In *Tell ed-Duwer* gab es eine andere Tradition zur Bestimmung des Opfertarifs, die mit den späteren Bestimmungen des ATs übereinstimmt. b) Es gab in *Tell ed-Duwer* keine Brandopfer, allenfalls "Bratenopfer" (vgl. dazu oben S. 126 A. 103). c) Die übliche Art der Fleischbereitung war ebenso wie in Silo das Kochen der Fleischteile.

44 Diese Art der Bestimmung des Opfertarifs geht möglicherweise auf einen ägyptischen Ursprung zurück. Bei den Schlachtungsdarstellungen ägyptischer Grabreliefs spielt das Abtrennen eines der beiden Vorderbeine eine besonders hervorgehobene Rolle; vgl. A. Eggebrecht, *Schlachtungsbräuche im Alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches* (Diss. masch. München 1973), 53-78.

Kap. 2. Die Propheten des 8. Jahrhunderts

Amos 4,4f.

Fünffmal findet sich unter den kultkritischen Texten der Propheten des 8. Jahrhunderts eine Erwähnung des Räucheropfers¹. Den ältesten Beleg bildet dabei Am 4,4f., ein Text, der nach dem übereinstimmenden Urteil der Exegeten auf den Propheten selbst zurückzuführen ist²:

Kommt nach Bethel und frevelt, nach Gilgal und frevelt noch mehr.
Bringt am Morgen eure Schlachtopfer, am dritten Tag euren Zehnten³.
Räuchert⁴ von Gesäuertem als Dankopfer, ruft freiwillige Gaben, laßt es laut hören,
denn so liebt ihr es ja, Söhne Israels, Spruch des Herrn Jahwe.

Schon J. Begrich⁵ hat erkannt, daß dieser Text eine "in bittere Ironie verwandelte"⁶ prophetische Nachahmung einer priesterlichen Tora ist. Sowohl die Gattungsbestimmung als auch der Schlußsatz erlauben nur den Schluß, daß es sich um eine zwar polemische, aber in den einzelnen Elementen doch richtige Schilderung des Kultablaufs bei einer Wallfahrt handelt. Demnach wurden am Morgen nach dem Ankunftstag⁷ Schlachtopfer dargebracht, am Tag darauf, also am dritten Tag⁸, brachte man dann den Zehnten in materieller Form dar.⁹ Die beiden dann genannten Opferbegriffe weichen formal von den vorherigen ab, denn es fehlt jeweils das Suffix der 2.m.pl. am Ende der Opfertermini. Andererseits läßt sich aber auch eine parallele Gestaltung im Aufbau feststellen. So wie die freiwilligen Gaben eine Überhöhung des Zehnten sind und somit die besondere Frömmigkeit des Wallfahrers darstellen wollen, hängen auch die Schlachtopfer und das Räuchern des Gesäuerten zusammen. Hiermit soll ausgedrückt werden,

1 Jes 1,13 (*q' tōret*); Hos 2,15 (*QTR hi.*); Hos 4,13; 11,2; Am 4,5 (jeweils *QTR pi.*).

2 Vgl. die Kommentare sowie die übersichtliche Zusammenstellung bei K. Koch und Mitarbeiter, Amos. Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte. Teil 1. Programm und Analyse (AOAT 30/1; Neukirchen-Vluyn 1976), jeweils z. St.

3 Möglicherweise meint *m' sr* in vorexilischer Zeit auch "Libation" oder "Bankett" wie in einigen ugaritischen Belegen. Vgl. dazu M. Dahood, Comparative Philology Yesterday and Today, JBL 50 (1969), (70-79) 78; ders., Hebrew Lexicography: A Review of B. Baumgartner's Lexikon, Volume II, Or. 45 (1976), (327-365) 355; H. Cazelles, La dîme israélite et les textes de Ras Shamra, VT 1 (1951), 131-134; N. Airoldi, La cosiddetta "decima" israelitica antica, Bib. 55 (1974), 179-210.

4 Der inf. abs. kann durchaus beibehalten werden, denn er kann eine vorangehende Verbform gleichwertig fortführen; vgl. Joüon § 123x; G-K § 113z.

5 J. Begrich, Die priesterliche Tora, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21; München 1964), 232-260 (= BZAW 66 [1936]).

6 K. Galling, Bethel und Gilgal (Fortsetzung und Schluß), ZDPV 67 (1945), (21-43) 34.

7 Es kann nicht "jeder Morgen" gemeint sein, wie es z.B. von Th.H. Robinson/F. Horst, Die zwölf Kleinen Propheten (HAT I/14); H. Steiner, Die zwölf kleinen Propheten (KEH 4; Leipzig 1881); C.F. Keil, Biblischer Kommentar über die zwölf kleinen Propheten (BCAT III/4; Leipzig 1888), jeweils zur Stelle, vertreten wird. Vgl. dazu zuletzt H.W. Wolff, Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn 1975), 259.

8 *Yamīm* als "Jahre" zu verstehen (mit Ex 13,10; Ri 11,40; 1 Sam 1,21; 2,19; 27,7), ist sicherlich falsch; vgl. dazu W. Rudolph, Joel-Amos-Obadja-Jona (KAT XIII/2; Gütersloh 1971), 176 A. 8.

9 Den Text im Rahmen einer "Bundeserneuerung" (so C. Barth, Theophanie, Bundesschließung und neuer Anfang am dritten Tage, EvTh 28 [1968], [521-533] 532) sehen zu wollen, überzeugt nicht, da sich in Am 4,4f. keinerlei sichere Hinweise dafür finden lassen.

daß der Kultteilnehmer sich nicht auf das normale Opfer beschränkt, also lediglich das Fett des Schlachtopfers räuchern läßt, sondern darüber hinaus auch noch Gesäuertes hinzugibt. Diese Übersteigerung des herkömmlichen Opfers, die von einigen Kultteilnehmern hier geleistet wird,¹⁰ unterstreicht die Polemik des Propheten noch zusätzlich.¹¹ So verstanden ergeben sich drei Folgerungen für das Räucheropfer: 1. Zur Zeit des Amos wurde noch immer ein Teil des Schlachtopfers geräuchert, wahrscheinlich noch immer das Fett. 2. Darüber hinaus wurde von einigen Wallfahrern zusätzlich Gesäuertes auf dem Altar als Dankopfer verbrannt. 3. Der Aufbau des Textes macht es wahrscheinlich, daß sowohl das Räuchern von Fett als auch das von Gesäuertem als Dankopfer verstanden wurde.

Bemerkenswert an diesem Text ist die erstmalige Erwähnung des Todaopfers¹². Am 4,5 ist die einzige Stelle im Alten Testament, an der dieses Opfer mit *QTR* verbunden wird, so daß die hier beschriebene Praxis ansonsten singulär ist. Dies erschwert ein Verständnis der mit diesem Opfer verbundenen Kultpraxis ebenso wie die Tatsache, daß die weiteren Belege innerhalb des Alten Testaments durchweg wesentlich jünger sind und somit bereits ein späteres Stadium der Kultentwicklung ausdrücken.

H. Grimme¹³ leitete das Substantiv *tôdā* von *YDH* II hi. "bekennen" ab und erschloß daher für *zibhē tôdā* die Bedeutung "Bußopfer" statt des sonst meist gebrauchten "Dankopfers". "Durch das Blut von

10 Das Fehlen der Suffixendungen bei den beiden zuletzt genannten Opferbegriffen läßt sich am ehesten so verstehen, daß eben nicht alle, sondern nur einige wenige, die ihre Frömmigkeit besonders herausstreichen wollen, solche zusätzlichen Opfer darbrachten.

11 Zwei in der Literatur genannte Auslegungen können an Hand des Textes ausgeschlossen werden:

1. Es wird vielfach vertreten, daß das Verbrennen von Gesäuertem ein verbotenes Opfer ist (vgl. Lev 2,11f.). Dies meinte anscheinend erstmals A. Neher, Amos. Contribution à l'étude du prophétisme (Paris 1950), 87: "... Amos fustige une violation importante du rituel: à Beth-El et à Ghilgal, ce que l'on "brûle" (קָרַח), lorsqu'on offre une toda, est prélevé sur le חֶמֶץ. Sur le pain levé, en contradiction flagrante avec les prescriptions lévitiques." Einen ähnlichen Verstoß gegen die priesterlichen Gesetze nimmt er auch schon bei den in V. 4b aufgeführten Opfern an. Dieser Vorschlag überzeugt jedoch nicht. Die Kultgebräuche haben sich in Israel im Laufe der Jahrhunderte erheblich gewandelt, so daß man nicht ohne weiteres den Kult im 8. Jh. mit dem der Priesterschrift vergleichen darf. Zudem wurde auch in Bethel und Gilgal die Rechtmäßigkeit der kultischen Handlungen durch Priester überwacht.

2. Ähnlich ist auch eine Auffassung, die erstmals von J. Chr. K. von Hoffmann, Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch II/2 (Nördlingen 1860), 373 vorgebracht wurde: "... wie über die Maßen fleißig sie opferten und zehneten, wie sie lieber zu viel als zu wenig thaten, so daß sie etwa selbst von den gesäuerten Broten des Lobopfers, die nur für die Opfermahlzeiten bestimmt waren, einen Theil auf dem Altar verbrannten, auf welchen doch nur Ungesäuertes kommen durfte." Es ist aber nicht einzusehen, warum das Räuchern der Brote als einzige illegitime Handlung hier erwähnt und somit von den drei anderen Opfern isoliert sein soll.

12 An dieser Stelle ist mit *tôdā* mit Sicherheit ein Opfer gemeint; an vielen biblischen Belegen muß jedoch genau geprüft werden, ob jeweils mit "Dankopfer", "Lobpreis", "Bekenntnis" oder "Chor" zu übersetzen ist. Einen guten Überblick über die Forschungsgeschichte zu den Übersetzungsvarianten bietet D. Bach, *Tôdāh dans l'ancien Testament*. Contribution à l'étude du sacrifice et de l'action de grâces en Israel (Diss. masch. Strasbourg 1972), 242.

13 Der Begriff vom hebräischen תודה und תודה, ZAW 58 (1940/41), 234-240.

Opfertieren wird eine Schuld, die Sünder auf sich geladen haben, getilgt¹⁴. In seiner Untersuchung über die "Spiritualisierung" der alttestamentlichen Kultbegriffe geht H.-J. Hermisson auch auf den Begriff *tôdâ* ein¹⁵. Da ihn vor allem späte Texte interessieren, behandelt er Am 4,5 nicht; seine Ergebnisse werfen trotzdem ein Schlaglicht auf den früheren Gebrauch. Für Lev 7,11-15 stellt er dabei einen Zusammenhang zwischen dem *zēbah-s lāmīm*-Opfer und dem Todaopfer fest. Die enge Verbindung des Todaopfers zum Schlachtopfer (*zēbah*) läßt sich auch in 2 Chr 33,16 wiederfinden. Das Toda- bzw. Lobopfer¹⁶ stellt somit ein Opfer dar, das durch die in Lev 7 erwähnten Abgaben besonders qualifiziert ist und das Ritual eines *zēbah-s lāmīm*-Opfers voraussetzt. Allerdings muß er feststellen, daß "über das eigene Wesen der *למ* kaum etwas zu erfahren" ist¹⁷. Als Minimalergebnis bleibt, daß mit der *tôdâ* Jahwe die Ehre gegeben wird und der kultische Ort des Opfers dort ist, wo ein Mensch Gott im Heiligtum für die Errettung aus Not dankt¹⁸. Im Rahmen seiner Untersuchung der Todaformel geht F. Crüsemann auch auf die kultischen Vorgänge bei einem "Dankopfer"¹⁹ ein. Er vermutet, daß bei einem *zēbah-hattôdâ*-Opfer neben dem Opfermahl auch eine Übereignung der Tiere an Jahwe vollzogen wurde. Schon bei der Schlachtung der Tiere wurde dieses durch den Ausspruch der Toda-Formel an Jahwe übergeben²¹. Als Dank- und Bekenntnisopfermahl faßt H. Gese das Toda-Opfer in den Psalmen 22 und 50 auf²². Er sieht dabei auch den Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsopfer. Der Gerettete stiftet, da er sich durch ein Gelübde dazu verpflichtet hat, sowohl der Gemeinschaft als auch Gott ein Opfertier und Brot als Lob für die empfangene Rettung. In zwei Veröffentlichungen hat sich D. Bach mit dem Toda-Begriff auseinandergesetzt²³. Er stellt dabei fest, daß in Am 4,5 und weiteren 13 Belegen "*tôdâh désigne une cérémonie centrée sur un sacrifice de confession pénitentielle*"²⁴. Etwas zurückhaltender drückte er sich noch in der älteren und ausführlicheren Arbeit aus. Dort heißt es, daß Am 4,5 und drei weitere Belege "*ne renferment pas assez d'indices pour permettre de préciser s'il s'agit de pénitence ou de doxologie*"²⁵. Betrachtet man seine Exegese von Am 4,5²⁶, so scheint er doch eher der zweiten Lösung, also einem Lobopfer, nahe zu stehen. Unter Hinweis auf Ps 107 nimmt er eine Errettung aus großer Not an²⁷ und spricht sogar von "*valeur de la réintégration par la levain*"²⁸.

14 Ebd., 237.

15 H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19; Neukirchen-Vluyn 1965), 31-43.

16 So ebd., 32.

17 Ebd., 34.

18 Ebd., 41.

19 F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969), 210-284.

20 Diese Übersetzung erscheint ihm am brauchbarsten, vgl. ebd., 279-282.

21 Ebd., 272.

22 H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahls, ZThK 65 (1968), 1-22 = ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur Biblischen Theologie (BEvTh 64; München 1974), 180-201 (danach zitiert), bes. 190f.; ders., Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis, in: J. Friedrich/W. Pöhlmann/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag (Tübingen/Göttingen 1976), 57-77, bes. 71ff. Dort greift er auf die im erstgenannten Aufsatz dargestellte Form des Opfers zurück. Bei Geses theologischer Deutung des Toda-Opfers muß jedoch berücksichtigt werden, daß sie an sehr späten Texten gewonnen wurde und daher eine Übertragung auf das 8. Jh. nicht unproblematisch ist.

23 D. Bach, Rite et Parole dans l'ancien Testament. Nouveaux éléments apportés de Tôdâh, VT 28 (1978), 10-19 sowie die oben A. 12 genannte Arbeit.

24 Ders., Rite (A. 23), 16.

25 Ders., Tôdâh (A. 12), 131.

26 Ebd., 50-55.

27 Ebd., 53.

28 Ebd., 54.

Schon dieser kurze Literaturüberblick²⁹ zeigt deutlich die Problematik, die mit der Interpretation des Toda-Opfers bei Amos verbunden ist. Die spätere Spiritualisierung³⁰ bzw. Personalisierung³¹ zeigt an, wie schwer aus den meist späten Texten sich Rückschlüsse auf den Gebrauch im 8. Jh. ziehen lassen. Trotzdem kann man annehmen, daß manche später belegten Elemente auch schon in früheren Zeiten Bestandteil des Toda-Opfers waren. Folgende Punkte lassen sich m.E. dabei erschließen:

1. Wie die Nennung des Schlachtopfers (*zēbah*) in Am 4,4f. zeigt, steht es in engem Zusammenhang mit dem Toda-Opfer.
2. Das Toda-Opfer ist ein Dankopfer, das für Jahwe bestimmt ist. Um sich vom normalen *zēbah*-Opfer zu unterscheiden, muß daher gegenüber diesem eine Steigerung angenommen werden.
3. Im Gegensatz zum ständig wiederkehrend gebrauchten *zēbah*-Opfer, das zweifelsohne einen festen Platz bei den großen Festen in Israel hatte, ist das Toda-Opfer ein nicht regelmäßig dargebrachtes Opfer. Mit diesem wird Gott für eine besondere Tat gedankt.
4. Konkrete Angaben über den Ablauf eines Toda-Opfers im 8. Jh. lassen sich nicht mehr machen.
5. Das Räuchern von Gesäuertem (*hāmēš*) muß eine zusätzliche Opfergabe darstellen.

Auf Grund dieser Vorüberlegungen kann man nun einige Vermutungen über den Ablauf dieses Toda-Opfers anstellen. Das Gesäuerte wurde wohl - ähnlich wie das Fett bei einem Schlachtopfer - auf dem Altar verbrannt. Möglicherweise handelte es sich dabei sogar um denselben Altar.³² Ob die Kuchen- oder Brotstücke aus gesäuertem Teig noch zusätzlich mit Öl bestrichen wurden, wie es Lev 7,12 (allerdings für ungesäuerte Backwaren) fordert, läßt sich nicht mehr ausmachen. D. Kellermann³³ hat vermutet, daß Brot und Honig als Opfergaben für kanaanäische Gottheiten verwendet wurden. Dies macht verständlich, warum beides in späteren Texten für ein Jahweopfer untersagt wurde (vgl. Lev 2,11). In Am 4,5 hat sich dann noch ein Rest dieses Kults erhalten, der im 8. Jh. auch für den legitimen Jahwekult verwendet wurde³⁴. Nicht ausgeschlossen werden kann die Annahme, in dem Opfer bei Amos sei eine Vorform des in Lev 23,17 geschilderten Webeopfers mit zwei aus Sauerteig gebackenen Broten zu sehen. Das dort den Priestern zufallende Sauerteiggebäck wäre dann zur Zeit des Amos noch in seiner ursprünglichen Bedeutung als Jahwe übereignetes Opfer verstanden worden. Durch das Schwenken des Opfers ("Weben") wird dies auch in dem späteren Text noch symbolisch ausgedrückt. Zum allerdings inhaltlich kaum weiterführenden Vergleich kann auch 1 Sam 10,3 herangezogen werden, wonach die Wallfahrer auf ihrem Weg nach Bethel drei Laib Brot mitführen. All dies führt zu dem

²⁹ Weitere diesbezügliche Arbeiten werden genannt bei Bach, *Tôdâh* (A. 12), 2; G. Mayer u.a., *Art. jdh, ThWAT III*, (455-474) 455f; vgl. auch die bei beiden voranstehenden Untersuchungen nicht berücksichtigte Arbeit von J. Thurén, *Das Lobopfer der Hebräer. Studien zum Aufbau und Anliegen von Hebräerbrief 13* (AAAbO, Ser. A Vol 47/1; Åbo 1973).

³⁰ Hermisson, *Sprache* (A. 15), passim.

³¹ Bach, *Rite* (A. 23), 18f.

³² Lediglich in Arad konnte bei den Ausgrabungen ein zweiter Altar nachgewiesen werden. Die bislang veröffentlichten Angaben zur chemischen Untersuchung (vgl. dazu oben S. 117) der dort verbrannten Opfermaterie lassen jedoch vermuten, daß beide Altäre gleichwertig benützt wurden.

³³ D. Kellermann, *Art. hms, ThWAT II*, (1061-1068) 1064.

³⁴ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß unter den in Palästina ausgegrabenen Tonfiguren mit der Darstellung einer Göttin auch Belege sind, bei denen diese Göttin einen Brotlaib in der Hand hält. Zu der Frage, ob es sich dabei wirklich um einen Brotlaib oder aber um ein Tambourin handelt, vgl. jetzt ausführlich und zusammenfassend U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Fribourg/Göttingen 1983), 119-121.262f.567-574 (Lit.!).

Schluß, daß das Opfern von Brot im vorexilischen Israel ebenso verbreitet war wie in der gesamten altorientalischen Umwelt³⁵.

Am 4,4f. ist somit eine Beschreibung der während eines Wallfahrtsfestes begangenen Kultpraktiken. Die beiden in V. 4 genannten Opfer stellen dabei den "Standard" dar, wie er üblicherweise bei jedem derartigen Fest von den Kultteilnehmern dargebracht wurde. Die Opfer in V. 5 sind dagegen eine freiwillige Übersteigerung der herkömmlichen Kultpflichten. Beide Opfer, die freiwillige Gabe (vgl. Ex 35,29) und das Räuchern eines Dankopfers, sind Jahwe über-eignete Opfer. Die Nennung des Räucherns von Gesäuertem ist innerhalb der Kultgeschichte des Alten Testaments ein Einzelfall. Religions- und überlieferungsgeschichtliche Überlegungen machen es aber wahrscheinlich, daß es sich hierbei um einen Kultgebrauch handelt, der schon in vorisraelitischer Zeit von den Kanaanäern bei den Wallfahrts- (bzw. Ackerbau-)festen Anwendung fand.

Jesaja 1,13

Ähnliche Vorwürfe wie bei Amos finden sich auch in Jes 1,10-17³⁶. Dort wird in V. 13 auch das Räucheropfer erwähnt, im Gegensatz zu Amos wird dabei allerdings nicht das Verb *QTR* verwendet, sondern das Substantiv *q^etōret*.

12 Wenn ihr kommt, mein Anlitz zu sehen,
wer hat dies von euch verlangt,
das Zertreten meiner Hofräume?

13 Fahrt nicht fort, ein Opfer (*minhā*) der Wertlosigkeit zu bringen,
Räucherwerk, ein Greuel ist es für mich³⁷.
Neumond und Sabbat, Festtage ausrufen:
ich ertrage nicht Unheil und Festversammlung.

14 Eure Neumonde und Festtage haßt meine Seele.
Sie sind für mich eine Last,³⁸
ich bin müde (sie) zu tragen³⁸.

³⁵ Vgl. dazu die Standardwerke zum Kult in den einzelnen Ländern sowie insbesondere F. Blome, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. 1. Teil (SSAOI 4; Rom 1934) und M. Währen, Brot und Gebäck im Leben und Glauben des Alten Orient (sic!). Vorderasien sechstes bis erstes Jahrtausend vor Christus (Bern 1967), 61-64.

³⁶ Zur Abgrenzung des Textes vgl. H.W. Hoffmann, Die Intention der Verkündigung Jesajas (BZAW 136; Berlin/New York 1974), 92-94 (mit älterer Literatur); anders Y. Gitay, Reflections on the Study of the Prophetic Discourse. The Question of Isaiah I 2-20, VT 33 (1983), 207-221 und J.T. Willis, The First Pericope in the Book of Isaiah, VT 34 (1984), 63-77.

³⁷ Der hebräische Text erlaubt zwei Übersetzungsmöglichkeiten:

a) "Fahrt nicht fort, vergebliche Opfer zu bringen, ein Räucherwerk des Greuels ist es (nämlich *minhā*) mir". Hierbei wäre *q^etōret* eine Konstruktusverbindung zu *šāw*, und *hī* bezöge sich auf *minhā*.
b) Deutet man den zweiten Teil jedoch als einen zusammengesetzten Satz bzw. als einen asyndetischen Relativsatz, so kann man übersetzen: "Räucherwerk, ein Greuel ist es für mich".

Eine grammatikalische Entscheidung ist nicht möglich, doch legt es der Kontext nahe, nicht an eine doppelte Abwertung eines einzelnen Opfers zu denken, sondern die Verurteilung von zwei Opferarten anzunehmen. Diese Übersetzung wird zudem von LXX und Vulgata gestützt.

³⁸ Eine philologische Untersuchung dieses sehr schwierigen Texts muß hier unterbleiben; vgl. dazu die Kommentare, insbesondere H. Wildberger, Jesaja (BK X/1; Neukirchen-Vluyn 1972), z.St.

Von nahezu allen Exegeten wird dieser Text Jesaja selbst zugeschrieben, wobei die zeitliche Ansetzung zwischen seiner Frühzeit und der Zeit um 701 differiert. O. Kaiser meint in der Neubearbeitung seines Jesajakommentars allerdings, daß der Text "im Schatten deuteronomistischer Theologie" formuliert wurde³⁹. Diese These wurde von den meisten Forschern jedoch nicht übernommen⁴⁰. Gegen Kaiser ist einzuwenden, daß die angeblich dtr Einflüsse rein inhaltlicher, jedoch nicht sprachlicher Art sind. Es bleibt somit die Frage offen, ob dieser Text unter dem "Schatten deuteronomistischer Theologie" steht, oder ob die Deuteronomisten möglicherweise durch diesen ihnen aus der Tradition bekannten Text geprägt waren. Die kultkritischen Bemerkungen bei Jesaja weisen jedoch so große Beziehungen zu Amos auf, daß man durchaus von einer etwa gleichen Abfassungszeit sprechen kann⁴¹. W. Werner⁴² hat auf Grund wortstatistischer Beobachtungen bemerkt, daß "die Authentizität von Jes 1,10-17 nicht mehr mit der gewohnten Selbstverständlichkeit behauptet werden" kann.⁴³ Problematisch ist dabei jedoch, daß sich in seiner Wortstatistik Belegstellen finden, die zweifelsohne jünger als Jesaja, aber noch vorexilisch sind. Der uns im AT vorliegende Wortbestand ist nur eine Auswahl der tatsächlich vorhandenen Lexeme. Dies mahnt zu einer gewissen Zurückhaltung in der Anwendung der Wortstatistik.⁴⁴ Schließlich hat neuerdings auch noch O. Loretz⁴⁵ die Authentizität von Jes 1,10-17 in Zweifel gezogen. Abgesehen von der methodisch kaum zulässigen Streichung einzelner Worte aus rein kolometrischen Gründen ist auch seine Datierung des Textes in die nachexilische Zeit kaum überzeugend.⁴⁶ Die Ausdrücke *qēšnē sēdōm* und *ʿam ʿāmōrā* finden sich im AT nur an dieser Stelle. Die Erwähnung des Sabbats, nach Loretz ohnehin nur eine sekundäre Einfügung, trägt wenig bei, da an dieser Stelle nicht mit Sicherheit geklärt werden kann, wie der Begriff hier verstanden wurde. Auch für die nachexilische Datierung auf Grund des Tora-Begriffs bleibt Loretz einen eindeutigen Beleg schuldig.⁴⁷

³⁹ O. Kaiser, Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1-12 (ATD 17; Göttingen⁵ 1981), z.St.

⁴⁰ Vgl. z.B. die Kritik bei C. Hardmeier, Jesajaforschung im Umbruch, VF 31 (1986), (3-31) 16-19.

⁴¹ Man wird aber kaum von einer schriftlichen Abhängigkeit sprechen können, wie sie R. Fey, Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja (WMANT 12; Neukirchen-Vluyn 1963), 68-77 nachzuweisen versucht hat. Angemessener ist es stattdessen, an eine "Grundübereinstimmung" zu denken; so H.J. Boecker, Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hrsg.), Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag (Neukirchen-Vluyn 1981), (169-180) 176.

⁴² W. Werner, Eschatologische Texte in Jesaja 1-39. Messias, Heiliger Rest, Völker (Forschung zur Bibel 46; Würzburg 1982), 132.

⁴³ R. Kilian, Jesaja 1-12 (Die neue Echter Bibel 17; Würzburg 1986), 23 kommt (wohl auf Werner aufbauend) zu dem Ergebnis: "Auch 10-17 sind nachexilisch und setzen den zweiten Tempel voraus". Eine Begründung hierfür wird allerdings nicht gegeben; vgl. auch ebd., S. 12.

⁴⁴ Vgl. auch die treffende Kritik bei Hardmeier, Jesajaforschung (A. 40), 13-16.

⁴⁵ O. Loretz, Der Prolog des Jesajabuches (1,1 - 2,5). Ugaritologische und kolometrische Studien zum Jesajabuch I (Ugaritisch-Biblische Literatur 1; Altenberge 1984).

⁴⁶ Ebd., 53f.

⁴⁷ Ebd., S. 54 wird für einen Nachweis auf Kapitel 8 verwiesen. Liest man dort nach, so findet man nach einem kurzen forschungsgeschichtlichen Überblick folgende Sätze: "Die Diskussion über *twrh* 'Gesetz' in Jes 1,10 und 2,3 wird in erster Linie von der Vorentscheidung bestimmt, ob man beide Stellen oder eine derselben (1,10) dem Propheten Jesaja selbst zuschreibt. Da hier vorausgesetzt

Von einigen Exegeten wurde bisher vorgeschlagen, $q^e\dot{t}oret$ in V. 13 zu streichen. Zwei voneinander unabhängige Argumente werden dabei vorgebracht:

a) Als erster schlug K. Marti⁴⁸ vor, $q^e\dot{t}oret$ mit der auf J. Wellhausen⁴⁹ zurückgehenden Begründung zu streichen, daß sich dieses Wort sonst nur in exilischen und nachexilischen Texten finde und hier nur "zur Vervollständigung der Aufzählung eingefügt" wurde, und zwar⁵⁰ "mit Rücksicht auf Jer 6,20, wo der Weihrauch (הַבִּיבָה) als Jahwe mißgefällig aufgeführt wird"⁵¹. Ein solches rein inhaltliches Argument kann jedoch nicht genügen, zumal die vorexilische Textbasis zu gering ist, um eindeutige Argumente beizubringen. Da das Verb $Q\dot{T}R$ in vorexilischen Texten mehrfach belegt ist, kann die Existenz des dazugehörigen Substantivs nicht ausgeschlossen werden; vgl. zudem den ebenfalls vorexilischen Beleg von $q^e\dot{t}oret$ in 1 Sam 2,28.

b) Mit metrischen Argumenten versuchte dagegen O. Procksch, $q^e\dot{t}oret$ zu streichen, da es den postulierten Fünfer überlastet⁵². Somit ist "nicht das Rauchopfer, dessen Existenz an sich zu Jesajas Zeit schon durch den Rauchopferaltar (6,7. 1 Reg 7,48) feststeht ..., sondern die מִנְחַח שׁוֹמֵם ... Jahwe ein Greuel (הַמִּנְחָח)."⁵³ Sind Streichungen allein aus metrischen Gründen an sich schon problematisch, so mahnt der vorliegende Fall zu besonderer Zurückhaltung. Nicht nur die erste Zeile in V.13 ist mit einem Siebener metrisch überlastet, sondern⁵³ auch die zweite. Dieser Sachverhalt läßt es geraten erscheinen, am vorliegenden Text festzuhalten⁵³.

Es bleibt somit festzuhalten, daß die Erwähnung von $q^e\dot{t}oret$ in diesem Text ursprünglich ist. Jesaja spricht diese Worte - anders als seine Zeitgenossen Amos und Hosea - im Tempel zu Jerusalem. Somit stellt dieser Text den ältesten Beleg für ein Räucheropfer am Jerusalemer Tempel dar. Zu klären bleibt jedoch, welche Opfermaterie mit $q^e\dot{t}oret$ gemeint ist. Sicheres läßt sich dabei nicht sagen, doch erlaubt der Aufbau des Textes einige Vermutungen. Da in V. 11-13 bei der Aufzählung der Opferarten kein Opfer doppelt erwähnt wird und das Räuchern des Fettes dabei wohl mit $h\acute{e}leb m^e\ddot{r}\ddot{r}im$ in V. 11a angesprochen ist, wird man an eine andere Opfermaterie zu denken haben. Naheliegend ist es dabei natürlich, ebenso wie in Am 4,5 an das Räuchern von Brot zu denken, doch können sonstige Opfermaterien nicht ausgeschlossen werden. Die Tatsache, daß Weihrauch und andere Spezereien zu diesem Zeitpunkt noch in keinem anderen biblischen

wird, daß sowohl 1,10 als auch 2,3 erst in nachexilischer Zeit entstanden sind, entfällt jede Möglichkeit, diese *twrh*-Belege mit dem Propheten Jesaja selbst in Verbindung zu bringen" (S. 95). Eine neuerliche Anmerkung verweist auf S. 53f. zurück und macht damit den Zirkelschluß deutlich. Ein weiterer Hinweis führt zu Kap. 11, wo nach einem neuerlichen forschungsgeschichtlichen Überblick die Aussage wiederholt wird, daß wegen der Nennung von Sodom und Gomorra der Text nicht ins 8. Jh. anzusetzen ist, sondern nur eine exilische oder nachexilische Datierung in Frage kommt (S. 120). Auch hier wird wieder übersehen, daß die Formulierung in 1,10 im Alten Testament singular ist und sich z.B. von 1,9 erheblich unterscheidet. Zusammenfassend kann nur festgestellt werden, daß es Lorenz nicht gelungen, seine These hinreichend abzusichern.

48 K. Marti, Das Buch Jesaja (KHC X; Tübingen 1900), z.St.

49 J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin/Leipzig⁶ 1927), 64.

50 Marti, Jesaja (A. 48), 11.

51 O. Procksch, Jesaja (KAT IX; Leipzig 1930), z.St.

52 Ebd., 40.

53 Zu den metrischen Problemen in Jes 1,10-17 und den verschiedenen Lösungsversuchen vgl. außer den Kommentaren K. Fullerton, The Rhythmical Analysis of Is 1,10-20, JBL 38 (1919), 53-63; J. Begrich, Der Satzstil im Fünfer, ZS 9 (1933/34), 169-209 = ders., Studien (A. 5), 132-167. Da es bisher keine voll überzeugende Lösung der Metrik dieses Textes gibt, sollte dieses Argument nicht überstrapaziert werden.

Text erwähnt werden, läßt eher an Brot zu denken⁵⁴. Nicht auszuschließen ist auch, daß hier mit *q^etōret* das in Rauch aufgegangene Brandopfer gemeint ist.⁵⁵

Exkurs: Jesaja 6,6

In diesem Zusammenhang muß noch kurz auf den aus derselben Zeit stammenden⁵⁶ Text Jes 6,6 eingegangen werden, der zwar *QTR* nicht ausdrücklich nennt, aber trotzdem häufig im Rahmen des Räucheropfers herangezogen wird. Jesaja 6,1-13 ist der Berufsbericht des Propheten⁵⁷ bzw. eine "Vergabe eines außergewöhnlichen Auftrags in der himmlischen Thronversammlung"⁵⁸. Nachdem sich Jesaja im Verlauf dieser Beauftragung als ein Mann unreiner Lippen bezeichnet hat (V. 5), wird in V. 6 ein im Zusammenhang dieser Untersuchung relevanter Sachverhalt geschildert:

Da flog einer von den (beiden)⁵⁹ Seraphen zu mir und in seiner Hand war ein Glutstein (*riṣpā*); mit der Zunge hat er (ihn) von dem Altar genommen.

Der hier erwähnte Altar ist nach Meinung vieler Exegeten ein Räucheraltar⁶⁰. Da sich das ganze Geschehen im Inneren des Heiligtums abspielt, kann es sich nicht um den Brandopferaltar handeln, der vor dem Heiligtum steht⁶¹. Da in späteren Texten von einem Räucheraltar im Jerusalemer Heiligtum die Rede ist, schließt man auf einen solchen Altar im 8. Jh. zurück. Bei der näheren Bestimmung des Altars blieb bisher die genaue Bedeutung des Substantivs *riṣpā* weitgehend unberücksichtigt. Dieses Wort ist ein *terminus technicus* für das Brotbacken, wie sowohl 1 Kön 19,6, die einzige weitere Belegstelle im AT, als auch die Verwendung des arabischen *raḍf*, das mit dem hebräischen *riṣp* sprachverwandt ist, belegen. G. Dalman⁶² hat festgehalten, wie noch um die Jahrhundertwende und wahrscheinlich auch in alttestamentlicher Zeit mit Hilfe dieser "Glutsteine" Brot gebacken wurde. Die Beduinen verwendeten dafür lediglich Mehl, Salz und Wasser, die zu einem Teig vermengt wurden. Der Brotfladen hatte meist einen Durchmesser von etwa 15 cm und eine Dicke von 2-3 cm, konnte jedoch auch bis zu 75 cm Durchmesser erreichen. Die Backzeit solcher Brote⁶³ betrug etwa eine halbe Stunde, bei größeren Stücken jedoch bis zu einer Stunde. Während der Teig zu einem Fladen geformt wurde, wurde über mehreren kleinen oder einem großen Stein ein Feuer aus Gestrüpp oder Tierdung entfacht und die Steine damit erhitzt. Nachdem das Feuer heruntergebrannt war, räumte man die Asche beiseite und legte den mit Mehl bestreuten Fladen auf die erhitzten Steine. Nach einer Weile wurde der Fladen gewendet und dabei die noch heiße Asche auf den Kuchen gehäuft.

Immerhin möglich ist, daß im Jerusalemer Heiligtum auf eine solche Art die Schaubrote gebacken wurden und der Stein in diesem Zusammenhang gesehen werden muß. Wahrscheinlicher ist aber, daß für den kultischen Betrieb die Kenntnisse des Alltags übernommen wurden und auf ähnliche Art wie beim Backen des Brotes nun die Brote verbrannt wurden. Daß Brote im Kult für die Gottheit "verräuchert" wurden, ist durch Am 4,5 belegt. Der genaue Ablauf läßt sich nur noch vermuten. Wahrscheinlich wurden die bereits gebackenen Brote auf die Glutsteine gelegt und über diesen dann aus

⁵⁴ Vgl. auch die Überlegungen unten zu Jes 6,6.

⁵⁵ Vgl. hierzu auch die Überlegungen zur Einführung des Brandopferaltars in den Jerusalemer Kult unten S. 199-209.

⁵⁶ So die herkömmliche Meinung, vgl. z.B. H. Wildberger, Jesaja 1-12 (A. 38), 239; anders O. Kaiser, Jesaja 1-12 (A. 39), 121-123.

⁵⁷ Zu dieser Bestimmung vgl. zuletzt H. Niehr, Zur Intention von Jes 6,1-9, Biblische Notizen 21 (1983), 59-65 (mit älterer Literatur).

⁵⁸ So O.H. Steck, Bemerkungen zu Jesaja 6, BZ NF 16 (1972), (188-206) = ders., Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien (TB 70; München 1982), (149-170) 153.

⁵⁹ Zum Nachweis, daß es sich um zwei Seraphen handeln muß, vgl. O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85; Stuttgart 1977), 114f.

⁶⁰ So z.B. Wildberger, Jesaja (A. 38), 252; Kaiser, Jesaja (A. 39), 131.

⁶¹ Nicht zwingend ist allerdings die Annahme, daß der in Jes 6,4 erwähnte Rauch, der das ganze Heiligtum erfüllt, mit dem Rauch des Räucheraltars zu identifizieren ist; vgl. dazu Keel, Jahwe-Visionen (A. 59), 122 A. 271.

⁶² G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina IV. Brot, Öl und Wein (SDPI 7; Gütersloh 1935), 29-38.

⁶³ Dalman bezeichnete sie interessanterweise auch als Kuchen; vgl. Jer 7 und 44.

Gestrüpp oder Tierdung ein Feuer angezündet. Vielleicht wurden die Brote schon in jener Zeit mit Öl überstrichen, um die Verbrennung anzuregen (vgl. Lev 2,2). Man wird jedoch kaum von einer regelrechten Verbrennung, sondern eher von einer "Verkokelung" sprechen können, die zu einer starken Rauchentwicklung führte (QTR !) und keineswegs als Wohlgeruch angesehen werden kann. Entscheidend waren dabei nicht die äußeren Begleiterscheinungen, sondern daß eine Opfergabe durch die Verbrennung im Rauch der Gottheit überreicht wurde.⁶⁴ Bemerkenswert ist immerhin, daß die sühnende Wirkung in diesem Text nicht von dem Opfer ausgeht, sondern mit Hilfe des Glutsteins erreicht wird⁶⁵.

Jes 6,6 macht es demnach wahrscheinlich, daß ähnlich wie in Bethel (vgl. Am 4,5) auch im Inneren des Jerusalemer Heiligtums im 8. Jh. ein Altar stand, auf dem Brot (und möglicherweise auch Fett) geräuchert wurde. Es gibt jedoch keinerlei Hinweise, daß die verbrannte Backware auch Weihrauch enthielt, wie es in den priesterschriftlichen Texten beschrieben wird. Man kann somit auf Grund der Parallele Am 4,5 annehmen, daß es in Jerusalem die Darbringung privater Dankopfer gab. Es gibt keinerlei Hinweise, die zu der Annahme führen könnten, daß die Kultpraxis in Jerusalem sich in diesem Punkte von der an anderen Heiligtümern unterschied.

Hosea 2,15

Die Kritik des Hosea an dem kultischen Verhalten der Bewohner des Nordreichs ist nicht wie bei Amos und Jesaja gegen einen sinnentleerten Jahwekult, sondern gegen die "Perversion (des) wahren Gottesdienstes" gerichtet, "weil Israel den lebendigen Gott wie einen Baal feiert".⁶⁶ Israel hat sich seiner Meinung nach mit seinem Kultverhalten dem Baalskult angenähert und somit den Jahwekult überfremdet. Hosea klagt teilweise dieselben Heiligtümer wie Amos an⁶⁷, teils auch weitere Kultstätten⁶⁸. Diese liegen alle entweder im Gebiet des Stammes Benjamin oder im gileaditischen Ostjordanland. Einen Schwerpunkt seiner Kritik bilden jedoch neben diesen Orten die Kulthöhen, die über das ganze Land verbreitet waren.

Im Rahmen seiner Kritik finden sich auch drei Belege (Hos 2,15; 4,13; 11,2), in denen das Räucheropfer erwähnt wird. Da alle drei Stellen von der Forschung ohne Widerspruch Hosea zugeschrieben werden, kann auf eine eingehendere Untersuchung der Verfasserschaft hier verzichtet werden⁶⁹. H.W. Wolff datiert Hos 2,15 in die Zeit um 750, Hos 4,13 in die letzten Jahre Jerobeams II., also etwa in dieselbe Zeit, und Hos 11,2 etwas später in die erste Hälfte der Regierungszeit Salmanassars V., also in die Zeit um 725.⁷⁰

64 Herodot (IV, 73-75) berichtet einen in diesem Zusammenhang interessanten Reinigungsritus der Skythen nach einer Beerdigung. Demnach wurden glühende Steine in eine Wanne geworfen. Anschließend legte man Hanfsamen auf diese glutroten Steine. "Das gibt dann einen Qualm und einen Dampf, daß kein hellenisches Schwitzbad dagegen ankommt" (IV, 75).

65 Zum Problem der Sühne in Jes 6,6f. vgl. vor allem B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn 1982), 123-129 bes. 129.

66 J. Jeremias, Der Prophet Hosea (ATD 24/1; Göttingen 1983), 20.

67 Bethel: Am 4,4; 5,5f.; Hos 10,15; 12,15; Gilgal: Am 4,4; 5,5; Hos 4,15; 9,15; 12,12.

68 Gilead: Hos 6,8; 12,12; Mizpa: Hos 5,1; Adam: Hos 6,7.

69 Vgl. die Kommentare.

70 H.W. Wolff, Dodekapropheten I. Hosea (BK XIV/1; Neukirchen-Vluyn³1976), 39.93f.254.

Innerhalb des Abschnittes Hos 2,4-17, der ein "Rechtsverfahren wegen ehelicher Untreue"⁷¹ darstellt, finden sich in V. 13 und V. 15 Aussagen über den Kult:

13 Ich mache ein Ende all ihrer Freude, ihrem Fest, ihrem Neumond und ihrem Sabbat, und alle ihren Festversammlungen.

15 Ich ziehe sie zur Verantwortung wegen der Baalstage, an denen sie ihnen räuchert⁷².

Und sie legt ihren Ring und ihren Schmuck an,
und läuft hinter ihren Liebhabern her.

Mich hat sie aber vergessen.

Spruch Jahwes.

V. 13 bietet eine Auflistung der gebräuchlichen Kultfeste. Er weist große Ähnlichkeiten mit Jes 1,13f. auf, wo ebenfalls die Neumonde, Sabbate und Festversammlungen erwähnt werden. Das dort nicht erwähnte *ḥag* meint möglicherweise die drei jährlichen Landwirtschaftsfeste⁷³, wahrscheinlicher jedoch das siebentägige Herbstfest⁷⁴. Mit *ḥōdeš* wird das monatliche Neumondfest genannt, das zur Verehrung des Mondgottes *Yarih* stattfand⁷⁵. Auch für dieses Fest kann man eine Beziehung zum Fruchtbarkeitskult annehmen⁷⁶. In neueren Untersuchungen wurde zu zeigen versucht, daß der Sabbat in vorexilischer Zeit keineswegs ein wöchentlicher Ruhetag war, sondern ein am Vollmondtag begangenes kultisches Fest⁷⁷. Neumond und Sabbat bilden dann, falls sich diese These bewahrheiten sollte, zwei in einem regelmäßigen Rhythmus von 14 Tagen sich abwechselnde Feste, die die Thematik der Fruchtbarkeit zum Thema haben. Mit *mō'ēd* sind dann wohl die übrigen Feste des israelitisch-kanaanäischen Festkalenders gemeint⁷⁸. Somit sind alle von Hosea genannten Feste mit dem Acker-

⁷¹ Ebd., 37.

⁷² Von verschiedenen Kommentatoren wird die Lesung *t' qattēr* vorgeschlagen, "da das verb. ... in der älteren Sprache im Pi[el] gebraucht wird" (W. Nowack, Die kleinen Propheten [HK III/4; Göttingen³ 1922], z.St.). Da Hosea auch an den beiden Parallelstellen 4,13 und 11,2 das Piel verwendet und die textkritische Änderung allein in die Punktation, nicht aber in den Konsonantenbestand eingreift, wirkt sie einleuchtend. Nicht verständlich ist jedoch, warum die Masoreten hier von der üblichen Punktation abgewichen sind. Vgl. auch unten Kap. 13.

⁷³ Vgl. dazu die ausführliche Begründung bei W. Rudolph, Hosea (KAT XIII/1; Gütersloh 1966), 71.

⁷⁴ So zuletzt wieder B. Kedar-Kopfstein, Art. *ḥaḡ*, ThWAT II, (730-744) 739.

⁷⁵ Vgl. z.B. den Ortsnamen Jericho und die ugaritischen Belege für diese Gottheit. Ausführlichere Behandlungen des Materials finden sich bei H. Gese, Die Religion Altsyriens, in: ders./M. Höfner/K. Rudolph, Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer (RM 10,2; Stuttgart u.a. 1970), 167f.; A. Jirku, Der Kult des Mondgottes im altorientalischen Palästina-Syrien, ZDMG 100, 202-204 = ders., Von Jerusalem nach Ugarit. Gesammelte Schriften (Graz 1966), 355-357; R.E. Clements, Art. *jāreah*, ThWAT III, 939-947.

⁷⁶ So Gese, Religion (A. 75), 167; Clements, *jāreah* (A. 75), 940.

⁷⁷ So A. Lemaire, Le sabbat à l'époque israélite, RB 80 (1973), 161-185; G. Robinson, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach (Diss. masch. Hamburg 1975 [jetzt unter gleichem Titel verkürzt erschienen in BET 21; Frankfurt u.a. 1988]). Anders allerdings N.-E.A. Andreasen, The Old Testament Sabbath. A Tradition-Historical Investigation (Society of Biblical Literature Diss. Series 7; Montana 1972), der auf Grund seiner traditionsgeschichtlich orientierten Untersuchung meint, "that the seventh-day Sabbath is old, dating back to premonarchical, and undoubtedly to Mosaic times" (S. 8). Ältere Literatur zu diesem Thema findet sich vor allem in den beiden Arbeiten von Robinson und Andreasen.

⁷⁸ Zu der Verbindung von *mō'ēd* mit dem Mondlauf vgl. zuletzt K. Koch, Art. *mō'ēd*, ThWAT IV, (744-750) 747.

bau oder dem lunaren Kreislauf in Verbindung zu bringen. Diese syrisch-palästinischen Kultvorstellungen wurden dann in den Jahweglauben übernommen. Während in den Augen des Volkes bei einem Fest dasselbe Opfer sowohl Jahwe als auch Baal dargebracht werden konnte, ja Jahwe sogar mit Baal identifiziert werden konnte,⁷⁹ hat für Hosea ein solcher Kult seine eigentliche Legitimation verloren. Der Vorwurf Hoseas, daß an den Baalstagen geräuchert wird, bezieht sich auf ein solches Fest, das ursprünglich im Baalkult beheimatet war und nun auf Jahwe übertragen wurde.⁸⁰

Während die großen Feste meist an den Wallfahrtsheiligtümern begangen wurden, kann man dies für die Feste im zweiwöchentlichen Abstand kaum annehmen. Hierbei diente als Kultort in aller Regel eine Kulthöhe (*bāmā*), die über das ganze Land verstreut "auf den Bergrücken und unter jedem grünen Baum" anzutreffen waren⁸¹.

Hos 2,13.15 schildert nun das Geschehen bei einem solchen Fest. Als erstes wird das Räucheropfer genannt. Schwieriger ist zu bestimmen, was mit dem Anlegen des Schmucks und dem Nachlaufen hinter den Liebhabern gemeint ist. Bei dem Schmuck wird man am ehesten an Amulette zu denken haben. Damit sucht die so

⁷⁹ Vgl. z.B. H.H. Schmid, Jahweglaube und altorientalisches Weltordnungsdenken, in: ders., *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie* (Zürich 1974), (31-63) 45: "Jahwe war der Baal Israels, wie es einen Baal von Sichem oder einen Baal von Tyrus und Ekron gab".

⁸⁰ Die Vorstellung vom Tag Jahwes geht ursprünglich auf solche Baalstage zurück, wie sie in Hos 2,15 erwähnt werden; vgl. hierzu K.-D. Schunck, Der "Tag Jahwes" in der Verkündigung der Propheten, *Kairos* 11 (1969), (14-21) 16.

⁸¹ Welchen Einzugsbereich eine solche Kulthöhe hatte, läßt sich aus den Texten nicht erschließen. Bisher konnte nur eine als Kulthöhe anzusehende Anlage archäologisch nachgewiesen werden, da diese Einrichtungen meist recht einfach ausgestattet waren und somit den Verfall im Laufe der Jahrtausende nicht überdauert haben. Diese "Bull Site" genannte Anlage stammt aus der Eisenzeit I und ist somit nicht notwendigerweise repräsentativ für die Zeit Hoseas. Sie diente den Einwohnern von fünf Ortschaften, die allesamt zwischen einem und fünf Kilometern entfernt lagen, als Kultstätte. Vgl. zu dieser Fundstätte A. Mazar, The "Bull Site" - An Iron Age I Open Cult Place, *BASOR* 247 (1982), 27-42; ders., A Cultic Site from the Period of the Judges in the Northern Samaria Hills, *ErIs* 16 (1982), 135-145 (hebr.); ders., Bronze Bull Found in Israelite "High Place" from the Time of Judges, *Biblical Archaeologist Review* 9:5 (1983), 34-40; R. Wenning/E. Zenger, Ein bäuerliches Baal-Heiligtum im samaritanischen Gebirge aus der Zeit der Anfänge Israels: Erwägungen zu dem von A. Mazar zwischen Dotan und Tirza entdeckten "Bull Site", *ZDPV* 102 (1986), 75-86; sowie zu einer Parallele aus Zypern, die wahrscheinlich eine philistäische Tradition erhalten hat W. Zwickel, Eine zyprische Parallele zur kürzlich in Israel gefundenen Kulthöhe, *Biblische Notizen* 24 (1984), 24-29; D. Soren, The Apollo Sanctuary at Kourion: Introductory Summary of the Excavation and its Significance, in: V. Karageorghis (Hrsg.), *Acts of the International Archaeological Symposium "Cyprus Between the Orient and the Occident"*, Nicosia, 8-14 September 1985 (Nicosia 1986), 393-404 (mit älterer Literatur zu dieser Grabung); ders. (Hrsg.), *The Sanctuary of Apollo Hylates at Kourion, Cyprus* (Tucson 1987), 24-52. Weitere meist als Kulthöhe bezeichnete Anlagen stammen aus Städten oder weisen zumindest größere bauliche Strukturen auf; vgl. dazu die Zusammenstellungen bei P. Welten, *Art. Kulthöhe*, *BRL*, 194f.; M. Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine* (AUU. Uppsala Studies in the Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 12; Uppsala 1980); P.H. Vaughan, *The Meaning of 'Bāmā' in the Old Testament. A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence* (MSSOTS 3; Cambridge 1974); G. Brousseau, *The Sources and Development of High Place Worship (Bamah) of Israel* (Diss. masch. München 1968); K.-D. Schunck, *Art. bāmāh*, *ThWAT* I, 662-667; dort jeweils ältere Literatur.

geschmückte Frau ihren Schutz bei den Göttern, deren Symbole sie trägt. Das Nachlaufen hinter den Liebhabern wird man kaum konkret als Kultumzug zu verstehen haben⁸², sondern wie in Hos 2,7 übertragen interpretieren können. Es ist ein Bild für das treulose Verhalten Jahwe gegenüber. Dieses Verständnis hat Auswirkungen auf die innere Gliederung des Verses. Das Ahnden der Baalstage ist die Überschrift über das Folgende. Mit dem Räuchern und dem Anlegen des Schmucks wird das Kultgeschehen der Baalstage näher umschrieben, während das Nachlaufen hinter den Liebhabern und das dieser Aussage entgegengesetzte Vergessen Jahwes den Frevel dieses Geschehens meint. Dem Räucheropfer kommt somit bei den Festen auf den Kulthöhen eine herausragende Bedeutung zu. Dies wird am besten dadurch verständlich, daß bei dem Räucheropfer eine nicht näher genannte Opfermaterie der Gottheit im Rauch direkt übereignet wird. Analog zu Am 4,5 wird man dabei an ein Dankopfer zu denken haben⁸³. Schmuck anlegen und Räuchern bilden somit zwei Varianten der besonderen Verehrung einer Gottheit. Mit dem einen drückt der Mensch seine Angewiesenheit auf die Gottheit aus, mit dem anderen dankt er ihr für den Schutz und die Hilfe.

Die Opfermaterie läßt sich nicht sicher bestimmen, aber doch einigermaßen erschließen. Man hat hier entweder an Brot oder aber wahrscheinlicher an Fett zu denken, wobei im letzteren Fall natürlich nicht auszumachen ist, auf welche Art das Fett vom Opfertier abgetrennt wurde. Vor der josianischen Reform mußte jede Schlachtung eines Tieres an einer kultischen Stätte vorgenommen werden (vgl. Dtn 12,15). Dies geschah wohl vornehmlich auf den Kulthöhen, da die bekannten Wallfahrtsstätten für solche Zwecke zu weit entfernt lagen. Auch an diesen Heiligtümern wird ein Priester über die Einhaltung der kultischen Pflichten gewacht haben, so daß eine nicht näher zu bestimmende Opferung bzw. Räucherung des Fettes als Anteil für die Gottheit vollzogen wurde.

Hosea 4,13

Innerhalb des Abschnittes Hos 4,4-19 stellt V. 13 eine thematisch eigenständige Größe dar. Dort beschreibt Hosea den Höhenkult in Israel.

Auf den Gipfeln der Berge opfern sie,
und auf den Hügeln räuchern sie,
unter Eiche, Silberpappel und Terebinthe⁸⁴,

⁸² So Wolff, Hosea (A. 70), 48.

⁸³ M.E. waren nahezu alle frühen Opfer Dankopfer, in denen einer Gottheit für die Bewahrung in einer Gefahr, für die ertragreiche Ernte, für die empfangene Nachkommenschaft etc. gedankt wurde. Eng damit verbunden sind die Gelübdeopfer, die nichts anderes als ein Dankopfer für den Beistand in einer Notsituation sind. Erst im Laufe der kultischen Entwicklung in Israel entstanden dann die übrigen Opfertypen. Die prophetische Kultkritik wendete sich somit dagegen, daß der Kult zum Selbstzweck wurde und seiner eigentlichen inhaltlichen Füllung, nämlich der Danksagung an Gott, entleert wurde.

⁸⁴ Zur Bestimmung der Baumarten vgl. z.B. M. Zohary, Pflanzen der Bibel. Vollständiges Handbuch (Stuttgart 1983), 108f.132.110f. und O. Keel u.a., Orte und Landschaften der Bibel. Ein Hand-

denn gut ist ihr Schatten.
Darum treiben eure Töchter Unzucht,
und eure Schwiegertöchter brechen die Ehe.

In diesem Text schildert Hosea mit den Sexualriten einen weiteren auf den Kulthöhen vollzogenen kultischen Akt. Mit diesen Riten wird eine Variante des Fruchtbarkeitskults angesprochen (vgl. zu Hos 2,15). Wahrscheinlich handelt es sich dabei um Braut- oder Initiationsriten, bei denen die noch unverheirateten jungen Frauen an einem Heiligtum der Gottheit ihre Jungfräulichkeit opferten, um so den göttlichen Beistand für die erhoffte Nachkommenschaft zu erhalten⁸⁵.

In diesem Vers findet sich auch der erste Beleg für zwei im dtr Sprachgut typische Formeln. Die dtr Wendung "auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum" ist (mit geringen Variationen) in Dtn 12,2; 1 Kön 14,23; 2 Kön 16,4; 17,10; 2 Chr 28,4; Jes 30,25; 57,5.7; 65,7; Jer 2,20; 3,6.13; 17,2; Ez 6,13; 20,28; 34,6 belegt. W.L. Holladay⁸⁶ und W.Thiel⁸⁷ haben diese Formel einer genaueren Untersuchung unterzogen. Beide stimmen, bei gewissen Differenzen in der Beurteilung späterer Texte, darin überein, daß diese Formel sich von dem Beleg bei Hosea ausgehend über Dtn 12,2 zur dtr Literatur hin entwickelt hat. Die zweite erstmals an dieser Hoseastelle belegte Formel ist die Zusammenstellung von räuchern (*QTR*) und opfern (*ZBH*). Sie findet sich außer hier noch in Hos 11,2; 1 Kön 3,3; 11,8; 22,44; 2 Kön 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; 2 Chr 28,4; Hab 1,16⁸⁸. Wie die weitere Untersuchung noch deutlich zeigen wird, sind alle Belege im DtrG für diese Formel aus der Hand der dtr Redaktoren. 2 Chr 28,4 ist von 2 Kön 16,4 abhängig, während Hab 1,16 eine nach-dtr Verwendung der Formel ist. Es zeigt sich somit, daß die Deuteronomisten zumindest mit einem Teil ihres formelhaften Sprachguts in einer hoseanischen Tradition stehen.

Bezüglich des Räucheropfers bietet dieser Text wenige über Hos 2,15 hinausgehende Informationen. Die parallele Nennung von *QTR* und *ZBH* bestätigt die

buch und Studienreiseführer zum Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde (Göttingen/Zürich u.a. 1984), 91-94.

⁸⁵ Vgl. dazu das religionsgeschichtliche Material bei L. Rost, Erwägungen zu Hos 4,13f., in: W. Baumgartner u.a. (Hrsg.), Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag (Tübingen 1950), 451-460 = ders., Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament (Heidelberg 1965), 53-64; H.W. Wolff, Dodekapropheten I. Hosea (A. 70), 108f.; anders W. Rudolph, Präparierte Jungfrauen ? (Zu Hos 1), ZAW 75 (1963), 65-73. Zur Bedeutung des Höhenkults vgl. auch H. Balz-Cochois, Gomer. Der Höhenkult Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu Hosea 4,1-5,7 (EHS.T 191; Frankfurt/Bern 1982); dies., Gomer oder die Macht der Astarte. Versuch einer feministischen Interpretation von Hos 1-4, EvTh 42 (1982), (37-65) 39f. Vgl. auch Bar 6,42f. mit einer interessanten Verbindung von Räucheropfer und einer vergleichbaren Art von Kultprostitution, sowie zu diesem Text D. Kellermann, Apokryphes Obst. Bemerkungen zur Epistulae Jeremiae (Baruch Kap. 6), insbesondere zu Vers 42, ZDMG 129 (1979), 23-42.

⁸⁶ W.L. Holladay, "On every high hill and under every green tree", VT 11 (1961), 170-176.

⁸⁷ W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973), 82 A. 9.

⁸⁸ Vgl. auch die Zusammenstellung der Belege bei P. Humbert, Problèmes du livre d'Habacuc (MUN 18; Neuchâtel 1944), 132.

oben geäußerte Vermutung, daß es sich bei der Opfermaterie des Räucheropfers um das Fett des Schlachtopfertieres handelt. Die iterative Verwendung der beiden Imperfekte zeigt den fortwährenden Vollzug dieser kultischen Handlungen an. Dies bestätigt auch die Liste der in Hos 2,15 genannten Feste, die die Häufigkeit der Kultheiern deutlich macht.

Hosea 11,2

Einen weiteren Aspekt des Höhenkults bietet Hos 11,2b. Dieser Halbvers ist in eine Rede Hoseas eingebettet, in der er den Abfall des Volkes von Jahwe beschreibt. Innerhalb dieses Abschnitts bildet V. 2b thematisch eine eigene Größe, in der auf die kultischen Vergehen eingegangen wird:

Den Baalen opfern sie,
und den Götzenbildern räuchern sie.

Hier findet sich wieder die parallele Verwendung von *QTR* und *ZBH*, wie sie später für die dtr Literatur typisch ist (vgl. oben zu Hos 4,13). Mit diesen beiden Verben sind die Objekte der Kultverehrung verbunden. Mit den Baalen sind die kanaänäischen Sturm- und Wettergötter gemeint⁸⁹. *Pēsel* bezeichnet auf Grund der Etymologie ein plastisch gearbeitetes Gebilde; es dient der kultischen Verehrung der auf ihm dargestellten Gottheit⁹⁰. Man kann daher davon ausgehen, daß es auf den Kulthöhen Götterbilder gab, denen die Verehrung der Kultteilnehmer galt⁹¹.

Dieser Text bestätigt teilweise die Informationen, die auf Grund der Analyse der beiden anderen Hoseastellen gewonnen wurden. Die parallele Nennung von *QTR* und *ZBH* läßt wieder an das Verbrennen von Fett denken. Diese Opfergabe wurde direkt den Göttern bzw. deren Abbildungen übereignet. Dies geschah durch das Verbrennen. Somit hebt sich das Räucheropfer von den anderen Opfern dadurch ab, daß mit der vollständigen Übereignung einer Opfergabe der Gottheit eine besondere Verehrung zukommt.

⁸⁹ Vgl. zu dieser Gottheit ausführlich Gese, Religionen (A. 75), 119-134; M.H. Pope/W. Röllig, WM I, 253-273.

⁹⁰ Zu *pēsel* vgl. jetzt C. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62; Königstein/Bonn 1985), bes. 41-49.62f.

⁹¹ Auf der oben erwähnten sogenannten "Bull Site" (vgl. A. 81) wurde - wie in vielen anderen Heiligtümern auch - eine solche Götterfigur, die einen Stier darstellt, gefunden. Ihr ähnlich sind zwei in dem ebenfalls in A. 81 genannten Heiligtum des Apollo Hylates gefundene Stierfigurinen. Einen Überblick über die bis vor kurzem belegten Götterfigurinen bieten O. Negbi, Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines (Publications of the Institute of Archaeology 5; Tel Aviv 1976); H. Seeden, The Standing Armed Figurines in the Levant (Prähistorische Bronzefunde I/1; München 1980).

Zusammenfassung

Die Belege zum Räucheropfer bei den klassischen Propheten bestätigen einerseits das Bild, das schon an Hand von 1 Sam 2 gewonnen wurde, und erweitern andererseits unsere Kenntnis über den Ablauf und die Bedeutung eines derartigen Opfers. Zumindest Hos 4,13 und 11,2, die als Vorstufe der dtr Kultkritik angesehen werden können, belegen, daß auf den Kulthöhen (und parallel dazu sicherlich auch in den verschiedenen Stadtheiligtümern) die Fettportionen der Schlachtopfer verbrannt wurden. Es ist naheliegend, als Opferstätte einen Altar anzunehmen, auch wenn bislang für Kulthöhen derartige Altäre noch nicht überzeugend archäologisch nachgewiesen werden konnten. Mit dem Räucheropfer konnten gleichzeitig Baalsgottheiten und Jahwe verehrt werden; das Räucheropfer dürfte daher aus der kanaänischen Baalsverehrung übernommen worden sein. Die archäologische Untersuchung hat allerdings auch gezeigt, daß dieser Kult erst gegen Ende der Spätbronzezeit in Palästina aufgekommen ist (vgl. oben S. 116-124). Der älteste bisher belegbare Altar mit Brandspuren stammt aus dem 13. Jh., der älteste ohne Brandspuren aus dem 14. Jh. Im Verlauf des Opferritus wurden Jahwe oder einer Baalsgottheit die Fettportionen, die die wertvollsten Bestandteile des Opfertiers darstellen, als Dank für ihr segenspendendes Handeln zurückgegeben. Das kultische Verbrennen des Fetts bildete einen elementaren Bestandteil der zahlreichen mit dem Fruchtbarkeitskult verbundenen Festtage (vgl. Hos 2,13.15; Jes 1,13f.).

Neben dem Räuchern von Fett ist ab dem 8. Jh. mit Am 4,5 (vgl. auch Jes 6,6 und vielleicht auch Jes 1,13) das Verbrennen von Brot belegt. Es handelt sich dabei um ein freiwilliges Dankopfer, das einer Gottheit übereignet wird. Das Brot wurde wahrscheinlich auf im Feuer erhitzte Steine gelegt und - möglicherweise angeregt durch die Beimischung von Öl - über den normalen Backvorgang hinaus geröstet. Die dabei entstehende starke Rauchentwicklung führte dazu, daß auch dieses Opfer als Räucheropfer bezeichnet wurde. *QTR*, das ursprünglich keineswegs rein kultisch verstanden wurde (vgl. Gen 19,28 sowie die ugaritischen Belege [vgl. dazu unten Kap. 13]), wurde dadurch zu einem verbreiteten Opferbegriff. Der Begriff umschreibt exakt den "Inhalt" des Opfers: Eine vegetabile oder fleischliche Gabe wird durch das Verkohlen (von einem regelrechten Verbrennen, zu dem hohe Temperaturen benötigt werden, kann man kaum sprechen) in Rauch umgewandelt, der zur Gottheit aufsteigt. Dadurch wird die Opfergabe der Gottheit übereignet, die gleichzeitig im aufsteigenden Rauch Anteil an der Opfermaterie erhält. Das verbrannte Opfer ist für den Menschen unnütz; die Gottheit kann sich dagegen am Rauch erfreuen. Jes 1,13; 6,6 zeigen, daß zumindest seit dem 8. Jh. diese Vorstellung auch im Jerusalemer Kult beheimatet war. Sie dürfte jedoch auf ältere Traditionen zurückgehen.

Kap. 3. Die vor-deuteronomistischen Partien der Königebücher

Innerhalb der Königebücher finden sich zahlreiche Belege für die Wurzel *QTR* oder ein davon abgeleitetes Substantiv. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die Mehrzahl der Belege auf die dtr Redaktion zurückgeht. Diese Texte werden in einem späteren Kapitel eingehend behandelt¹. Auf Grund der literarkritischen Untersuchung können lediglich 1 Kön 12,33; 2 Kön 16,13 und 23,8 als vor-dtr Gut bestimmt werden. 1 Kön 9,25 ist schwer datierbar², während 2 Kön 16,15 nach-dtr ist³. Etwas ausführlicher wird in diesem Abschnitt auf die josianische Reform eingegangen, da dieser Text in den letzten Jahren mehrfach sehr kontrovers beurteilt wurde und zudem von herausragender Bedeutung für die Kultgeschichte Palästinas ist.⁴

1 Könige 12,33 - 13,34

Es ist *opinio communis* in der alttestamentlichen Forschung, daß der Grundbestand des Abschnittes 1 Kön 12,33-13,34 vor-dtr ist⁵. Umstritten ist jedoch, welcher Umfang der dtr Redaktion zuzuschreiben ist. Die literarkritischen Probleme wurden dabei am überzeugendsten von W. Gross gelöst. Als vor-dtr können demnach folgende Partien angesehen werden: 1 Kön 12,33b(?)c(?); 13,1a.b(?)2ab.3bcd.4-30⁶. Die dtr Redaktion hat sowohl Ergänzungen zu diesem Text als auch die Überleitung von der voranstehenden Perikope geschaffen. 1 Kön 12,33-13,2 lauten auf Grund der Analyse von Gross folgendermaßen, wobei

1 Vgl. u. Kap. 5 des exegetischen Teils.

2 Vgl. zu diesem Text unten S. 289f.

3 Vgl. zu diesem Text unten S. 316f.

4 Vgl. auch die literarkritisch ausgrenzbare alte Textform zur Hiskianischen Reform u.S. 325-329.

5 Vgl. außer den Kommentaren vor allem M.A. Klopfenstein, 1 Kön 13, in: E. Busch u.a. (Hrsg.), *Parrhesia*. Karl Barth zum 80. Geburtstag (Zürich 1966), 639-672; A. Jepsen, *Gottesmann und Prophet*. Anmerkungen zum Kapitel 1. Könige 13, in: H.W. Wolff (Hrsg.), *Probleme biblischer Theologie*. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag (München 1971), 171-182; J.L. Chrenshaw, *Prophetic Conflict. Its Effects upon Israelite Religion* (BZAW 124; Berlin/New York 1971), 39-49; F.L. Hossfeld/I. Meyer, *Prophet gegen Prophet*. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten (BiBe 9; Fribourg 1973), 21-27; E. Würthwein, *Die Erzählung von dem Gottesmann aus Juda in Bethel*. Zur Komposition von 1 Kön 13, in: H. Gese/H.P. Rüger (Hrsg.), *Wort und Geschichte*. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag (AOAT 18; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973), 181-189; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte*. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk (FRLANT 108; Göttingen 1972), 114-120; U. Simon, *I Kings 13: A Prophetic Sign-Denial and Persistence*, HUCA 47 (1976), 80-117; W. Gross, *Lying Prophet and Disobedient Man of God in 1 Kings 13: Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation of an OT Narrative Text*, Semeia 15 (1979), 97-135; W.E. Lemke, *The Way of Obedience: I Kings 13 and the Structure of the Deuteronomistic History*, in: F.M. Cross u.a. (Eds.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God. Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (New York 1976), 301-326; Th.B. Dozeman, *The Way of the Man of God from Judah: True and False Prophecy in the Pre-Deuteronomistic Legend of I Kings 13*, CBQ 44 (1982), 379-393; H.-J. Stipp, *Elischa - Propheten - Gottesmänner*. Die Kompositionsgeschichte des Elischa zyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20,22 und 2 Kön 2-7 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 24; St. Ottilien 1987), 375ff.

6 Gross, *Lying Prophet* (A. 5), 100-102.106. Die Buchstaben zur Versunterteilung beziehen sich hier ausnahmsweise nicht auf das masoretische System, sondern auf die Satzeinheiten innerhalb der einzelnen Verse.

die dtr Stücke stark, die oben mit (?) versehenen Verschälften dagegen leicht eingerückt wurden:

33 Er (Jerobeam) brachte/stieg⁷ auf den Altar, den er in Bethel gemacht hatte, am 15. Tag im 8. Monat, in dem Monat, den er ersonnen hat in seinem Herzen.

Er machte ein Fest für die Israeliten,
und er brachte/stieg auf den Altar, um zu räuchern.

1 Und siehe, ein Gottesmann war von Juda aus im Auftrag Jahwes nach Bethel gekommen, und Jerobeam stand auf dem Altar, um zu räuchern.

2 Und er rief gegen den Altar Jahwes und sagte: Altar! Altar!

So spricht Jahwe:

Siehe, ein Sohn wird aus dem Hause Jahwes geboren, Josia ist sein Name. Und er wird auf dir die Höhenpriester schlachten, die auf dir räuchern, und Menschengebeine wird man auf dir verbrennen.

Wie Gross u.a. richtig festgestellt haben, fehlt dem Abschnitt sein ursprünglicher Anfang, der durch die dtr Redaktionsarbeit verlorengegangen ist¹⁰. Der weitere Text zeigt jedoch deutlich, daß das Subjekt des ausgefallenen Satzes ein König sein muß, wenn auch offenbleibt, um welchen König es sich handelt. Wahrscheinlich fehlte bereits in der ursprünglichen Überlieferung der Name des Königs ebenso wie der des Propheten oder des Gottesmannes. Erst nachträglich identifizierte man den nicht näher benannten König mit Jerobeam I., so daß der Text keineswegs aus der Zeit Jerobeams stammen muß, sondern in der Zeit zwischen der Konstituierung des königlichen Heiligtums in Bethel und dem Jahre 721 nicht näher bestimmt werden kann¹¹.

Ein möglicher Anlaß für die Überlieferung dieses Textes läßt sich aus den in 1 Kön 13,3.5 erwähnten Angaben erschließen:

3 Er gab an jenem Tag ein Zeichen folgendermaßen:

Dies ist das Zeichen, das Jahwe gesprochen hat.

Siehe, der Altar wird zerreißen, und ausgegossen wird die Fettasche, die auf ihm ist. ...

5 Der Altar aber zerriß und die Fettasche wurde ausgegossen von dem Altar gemäß dem Zeichen, das der Gottesmann im Auftrag Jahwes gegeben hat.

Hier dürfte ein historischer Kern zu finden sein, der neben anderen zu dem überlieferungsgeschichtlichen Wachstum des Textes geführt hat¹². Der Altar ist demnach zu heiß geworden, so daß der Stein - offenbar ein Monolith - durch die

⁷ Zur ungeklärten Bedeutung von ^cālā qal/hif. vgl. zuletzt H.F. Fuhs, Art. ^cālāh, ThWAT VI, (84-105) 98f.

⁸ Zur Textkritik vgl. M. Noth, Könige. 1. Teilband (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), z.St.

⁹ Zur Textkritik vgl. Noth, Könige (A. 8), z.St.

¹⁰ Gross, Lying Prophet (A. 5), 101.

¹¹ Vgl. ausführlich zur Frage der Datierung Noth, Könige (A. 8), 294. Stipp, Elischa (A. 5), 415-418 hat zu zeigen versucht, daß sich "aus den Beziehungen von I 13 und II 17 und 23 ... keine Einwände gegen die identische Verfasserschaft von I 13* und 20, 35-43" ergeben (418). Für eine absolute Datierung ist damit allerdings noch nichts gewonnen.

¹² Eine Zusammenstellung der Spannungen in dem Text, die nicht literarkritisch gelöst werden können, sondern auf eine längere mündliche Tradition hinweisen, findet sich zuletzt bei G. Hentschel, 1 Könige (Die Neue Echter Bibel 10; Würzburg 1984), 86f; vgl. auch Stipp, Elischa (A. 5), 385-396.

Hitze zersprang¹³. Dieser Sachverhalt wurde dann mit der Ankündigung eines unbekannten Gottesmanns in Verbindung gebracht und mit anderen Elementen (Nennung eines Königs; Verdorren der Hand des Königs etc.) verknüpft.

Dieses Verständnis hat nun bedeutsame Folgen. Handelte es sich bei dem Altar wirklich um einen Monolithen, so ist kaum anzunehmen, daß dies ein Brandopferaltar war.¹⁴ Bei einem monolithischen Altar ist eher an einen Räucheraltar zu denken, wie er vielfach in Palästina archäologisch nachgewiesen werden konnte¹⁵. Erst die dtr Redaktion verstand den Ausdruck *ālā al-mizbē^ah* in dem Sinne, daß der König auf einen (Brandopfer- ?)Altar hinaufstieg (vgl. 13,1: *ōmēd al-mizbē^ah*).¹⁶

Die These, daß es sich bei dem geplatzten Altar um einen Räucheraltar gehandelt hat, wird auch durch den Text selbst gestützt. Das in V. 3 und V. 5 verwendete *dēšen* meint Fettasche,¹⁷ während die normale Asche mit *ēper* oder *āpār* bezeichnet wird. Dies führt dazu, daß es sich bei der verbrannten Opfermaterie um der Gottheit dargebrachte Fettstücke gehandelt hat. Somit ist der Ablauf des Kultgeschehens in Bethel mit dem in Silo (1 Sam 2) vergleichbar. Es dürfte sich bei dem dargebrachten Opfer um ein Schlachtopfer gehandelt haben, dessen Fetteile dargebracht wurden.

1 Kön 12,33ff. ist in seiner ursprünglich mündlich überlieferten Gestalt somit ein Beleg für die Praxis eines Räucheropfers, das auf einem Monolithen dargebracht wurde. Im Laufe der weiteren Entwicklung des Textes wurde dies offenbar nicht mehr verstanden oder durch die interpretierenden Zusätze verdeckt. Ob 1 Kön 12,33c schon zur vor-dtr literarischen Fassung gehört, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Da sich nicht mehr genau erschließen läßt, mit welchen Absichten der Text auf mündlicher Ebene ausgeweitet wurde, läßt sich dieser Vers nicht eingehender interpretieren. Eine sprachlich und inhaltlich ähnliche Vorstellung wie hier findet sich auch in 2 Kön 16,13.

13 Überlegungen zu den technischen Voraussetzungen für einen Altar und die Einwirkungen von Hitze auf die verschiedenen Baumaterialien finden sich bei N.H. Gadegaards, On the So-Called Burnt Offering Altar in the Old Testament, PEQ 110 (1978), 35-45.

14 Die herkömmlichen flachen Brandopferaltäre, die verschiedentlich archäologisch nachgewiesen werden konnten (vgl. dazu die Ausführungen im archäologischen Teil S. 125-128), lassen sich mit der Beschreibung des Textes kaum in Verbindung bringen.

15 *Al* kann sich auch auf Handlungen am, nicht auf dem Altar beziehen; vgl. C. Dohmen, מִזְבֵּחַ (ה) לַי. Zur Bedeutung und Verwendung von hebr. לַי, Biblische Notizen 16 (1981), 7-10.

16 Diese Fehlinterpretation der Dtr ist insofern verständlich, als es zu ihrer Zeit wohl bereits den Jerusalemer Altar gab, wie er in Ez 43 ausführlich beschrieben wird.

17 Vgl. A. Negoită/H. Ringgren, Art. dāšan, ThWAT II, (331-334) 333f.

2 Könige 16,10-16

Schon R. Rendtorff¹⁸ hat erkannt, daß der Text 2 Kön 16,10-16 uneinheitlich ist. Er beobachtete eine Spannung zwischen den beiden Opferreihen, da in V. 12f. der König selbst das Opfer vollzieht, während er in V. 15 nur den Auftrag dazu gibt. Außerdem sind die Opferreihen selbst zu unterschiedlich, als daß man sie derselben Quelle zuweisen könnte. So erschließt er zwei Überlieferungen, deren erste V. 10f. und V. 15f. umfaßt, die zweite dagegen V. 12-14.¹⁹

Die Entstehungsgeschichte dieses Textes ist jedoch weitaus komplizierter, als bisher angenommen wurde. Der signifikante Wechsel der Personenbezeichnungen in dem Text wurde bislang nicht ausreichend beachtet. Während in V. 10f. jeweils vom "König Ahas" und - korrespondierend dazu - vom "Priester Urias" die Rede ist, folgt in V. 12 die dreimalige parallel formulierte Bezeichnung "König". In der anschließenden Opferreihe ist das Subjekt nur in der Verbform enthalten (3.m.sg. Impf.cs.). V. 15 hat dann wieder "König Ahas" als Subjekt. Dieser stetige Wechsel ist ein Hinweis auf die literarische Uneinheitlichkeit des Textes.

Um den Werdegang des Textes verstehen zu können, muß man von den beiden Opferreihen ausgehen. Eine Gegenüberstellung der beiden Reihen zeigt deutlich, daß die zweite aus der ersten entwickelt wurde und somit von dieser abhängig ist.

¹⁸ R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn 1967), 46f.

¹⁹ Es kann hier nur in aller Kürze auf die Forschungsgeschichte zu diesem Text hinsichtlich der Interpretation und der literarkritischen Scheidung eingegangen werden. *Opinio communis* war lange Zeit, daß die Errichtung eines neuen Altars mit der Aufnahme des assyrischen Kults in den Tempelkult gleichzusetzen ist (so z.B. M. Noth, Geschichte Israels [Göttingen 1981], 241; vgl. auch die Kommentare). Der alte (jahwistische) Altar wurde dann nach Meinung dieser Exegeten auf die Seite geschoben. Schon A. Klostermann, Die Bücher Samuelis und der Könige (KK A3; Nördlingen 1887) hat bemerkt, daß in 16,5-9 von Ahas, in V. 10ff. jedoch vom König bzw. von König Ahas die Rede ist. Daher wollte er V. 5-9 den Königsannalen zuschreiben, V. 10ff. dagegen einer Tempelquelle. Diese These wurde nur geringfügig von R. Kittel, Die Bücher der Könige (HAT I/5; Göttingen 1900), 270 und A. Sanda, Die Bücher der Könige (EHAT 9/2; Münster 1912), 207 abgeändert. Diese sahen in den V. 10ff. nicht eine Tempelquelle, sondern eine säkulare Ahasgeschichte. Die Einheitlichkeit der V. 10-16(18) wurde jedoch meist nicht bestritten und wird auch in neueren Arbeiten noch vertreten, vgl. z.B. G. Hentschel, 2 Könige (Die Neue Echter Bibel 11; Würzburg 1985), 73 und H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT 66; Zürich 1980), (141-145) 142f. Erstmals Rendtorff wies wieder auf die Uneinheitlichkeit des Texts hin. Ihm folgte H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129; Göttingen 1982), 418f., der in seiner Analyse eine alte Vorlage annimmt, die dann in nach-dtr Zeit mit mehreren Ergänzungen (V. 11b₂, 12b₂, 14a₂, 15a₂, 16₂) versehen wurde. E. Würthwein, Die Bücher der Könige. 1.Kön. 17 - 2.Kön. 25 (ATD 11,2; Göttingen 1984), 385-391 nimmt ebenfalls an, daß ein vor-dtr Text nach-dtr überarbeitet wurde. V. 12f. geht nach seiner Analyse ganz auf die Hand des nach-dtr Redaktors zurück.

Vers 13		Vers 15	
Verb	Objekt	Verb	Objekt
<i>QṬR</i> hif.	^c <i>ōlātō</i> <i>minḥātō</i>	<i>QṬR</i> hif.	^c <i>ōlat-habbōqer</i> <i>minḥat ḥā^c ēreb</i> ^c <i>ōlat-hammēlek</i> <i>minḥātō</i> ^c <i>ōlat kōl-^cam ..</i> <i>minḥātām</i>
<i>NSK</i> hif.	<i>niskō</i>	---	<i>niskēhem</i>
<i>ZRQ</i>	<i>dam-hašš^elāmīm ...</i>	<i>ZRQ</i>	<i>kōl-dam^c ṓlā</i> <i>kōl-dam-zēbah</i>

Der Verfasser der zweiten Opferreihe V. 15 hat die ihm vorliegende erste Reihe ausgebaut und entsprechend den kultischen Gegebenheiten seiner Zeit umgestaltet. Die Redaktion war dabei relativ oberflächlich, denn ein Trankopfer kann man nicht in Rauch aufgehen lassen²⁰. Die zweite Reihe stammt sicherlich erst aus nachexilischer Zeit²¹; die Erwähnung des Königs in V. 15 dürfte dabei eine Angleichung an die Situation des vorgegebenen Textes sein. Für die erste Reihe hat man daher ein früheres Entstehungsdatum anzusetzen.

Auffallend ist, daß auf diese beiden Opferreihen jeweils eine Erwähnung des ehernen Altars folgt. Auch hier gilt, daß die zweite Nennung von der ersten abhängig ist. Dabei setzt der Ausdruck V. 15b *mizbē^aḥ hann^eḥōšet yiḥyē-ṭi ṭ^ebaqqēr* wahrscheinlich die Reihe der kultischen Termini fort. *BQR* pi meint möglicherweise die Begutachtung der Opfertiere durch einen Priester²². Die eigentliche Schwierigkeit des Textes stellt jedoch *QRB* in V. 14 dar.²³ Üblicherweise wird der Text so interpretiert, daß mit V. 13 die Opferreihe beendet ist und mit V. 14 nun das Verrücken (*qārab min*) des Altars beschrieben wird²⁴. Nach einem Vorschlag, der von W.R. Smith²⁵ stammt und von R. Rendtorff²⁶ übernommen wurde, wäre hier jedoch eine Dittographie anzunehmen. Der Text wäre dann folgendermaßen zu übersetzen: "... und er sprengte das Blut seiner *schelamim* an den (ehernen) Altar, der vor Jahwe steht, und er trat heran von der Vorderseite des Tempels, von (der Stelle) zwischen dem Altar und dem Tempel, und er tat es (scil. das Blut) an die Nordseite des Altars".²⁷ Der Text läßt jedoch noch eine andere Interpretation zu, die ohne textkritische Eingriffe auskommt und lediglich

²⁰ Vorausgesetzt, man nimmt als zugehöriges Verb *QṬR* an, wie es die Masoreten taten. Doch auch die Verbindung von *nēsek* mit *ZRQ* wäre innerhalb der alttestamentlichen Literatur einmalig.

²¹ Vgl. dazu unten S. 316f.

²² Vgl. dazu ausführlich unten S. 317 mit A. 58.

²³ Handelt es sich bei *BQR* in V. 15b um den Versuch, das schwer verständliche *QRB* in V. 14 durch eine Metathesis erklären zu wollen?

²⁴ So durchgehend alle Kommentare.

²⁵ W.R. Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg u.a. 1899), 289 A. 655.

²⁶ Rendtorff, *Studien* (A. 18), 48.

²⁷ Ebd.

die masoretische Satzeinteilung mißachten muß. Man kann das *w^e* am Anfang von V. 14 auch als *waw explicativum*²⁸ verstehen und den Text dann folgendermaßen übersetzen: "und er sprengte das Blut der Gemeinschaftsopfer, die (von) ihm waren, an den Altar, und zwar (an) den ehernen Altar, der vor Jahwe steht ...". Bei diesem Verständnis wird mit dem folgenden Versteil die Reihe mit *QRB* hif. fortgesetzt, das hier (im Gegensatz zur bisherigen Forschung) als Opferterminus verstanden werden muß. Auch *NTN* im nachfolgenden Versteil kann kultisch verstanden werden²⁹. So ergibt sich für V. 12bß.13.14 eine gleichmäßig gestaltete Reihe von Opferhandlungen.

Diese Reihe wird lediglich durch die Nennung des ehernen Altars unterbrochen. Hierbei handelt es sich um einen späteren Zusatz, der das ganze kultische Geschehen auf diesen Altar beziehen will. Dies zeigt nicht nur die nachgestellte Position dieser Einfügung an. Es findet sich für den ehernen Altar - abgesehen von dieser Stelle - kein einziger Beleg aus vorexilischer Zeit. 2 Kön 16,15 ist von V. 14 abhängig. 1 Kön 8,64 ist ein späterer Nachtrag zu dem Text.³⁰ Bedeutsam ist das Fehlen dieses Altars sowohl in der Liste der erstellten Tempelgeräte 1 Kön 7 als auch in der Aufzählung der geplünderten Geräte 2 Kön 25,13-17 bzw. Jer 52,17-23³¹. Dies alles führt zu der Annahme, daß es einen solchen ehernen Altar im vorexilischen Tempel nie gab. Somit sind alle Überlegungen über das Verhältnis des großen Brandopferaltars zum kleinen ehernen Altar hinfällig³². Es gab im vorexilischen Tempelhof nur einen Altar³³, und zwar jenen, den Ahas errichten ließ³⁴. Auf diesem Altar wurden eine Reihe von Opfern dargebracht, die in den V. 12-14* beschrieben werden.

Die bisher erschlossene Ritualliste (V.12bß.13.14*) ist in sich einheitlich und lautete auf Grund der voranstehenden Überlegungen folgendermaßen:

28 Vgl. G-K § 154a A. 1b.

29 Vgl. z.B. Lev 4,18; 5,11 u.ö.

30 M. Noth, Könige I.1-16 (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), 175f. 190 hält diesen Vers für dtr, während E. Würthwein, Die Bücher der Könige. 1.Könige 1-16 (ATD 11,1; Göttingen 1985), 94.96 von einem nach-dtr Zusatz ausgeht.

31 Weitere Nennungen des ehernen Altars finden sich aus exilisch-nachexilischer Zeit in Ex 38,30; 39,39; Ez 9,2; 2 Chr 1,5f.; 4,1; 7,7. Die Existenz eherner Altäre in nachexilischer Zeit ist auch durch Texte aus der Umwelt belegt; vgl. KAI 10,4 und 66,1. Gaadegards, Burnt-Offering Altar (A. 13) hat wahrscheinlich gemacht, daß solche Altäre nie zum Verbrennen von Opfern dienten. Man kann daher entweder an den Tisch für die Schaubrote, an einen Depositplatz für sonstige Opfer oder aber an einen Altar denken, der zur Begutachtung der Opfer diente.

32 Vgl. dazu die grundlegende Arbeit von J. de Groot, Die Altäre des salomonischen Tempelhofes. Eine archäologische Untersuchung (BWAT 31; Stuttgart 1924).

33 Nach 2 Kön 12,10 gab es einen weiteren Altar im Tempel selbst (die verschiedenen textkritischen Änderungen an diesem Vers sind nicht nötig !). Es kann sich dabei jedoch keinesfalls um einen Brandopferaltar handeln, da der Altar in 2 Kön 12,10 im Innern des Heiligtums stand. Auf Grund der bisherigen Überlegungen dürfte es sich dabei um den Räucheraltar gehandelt haben. Demnach stand er in der Nähe des Eingangs in den Tempel, vom Eingang aus gesehen auf der rechten Seite. Dieser Standort in Türnähe ist schon deshalb für den Räucheraltar sehr einsichtig, da so der Rauch ins Freie ziehen konnte.

34 Vgl. dazu auch den Exkurs über die Einführung des Brandopferkults unten S. 207-209.

12 ... und er stieg auf ihn (den Altar) hinauf

13 und er räucherte sein Brandopfer und sein Speiseopfer, und er goß sein Trankopfer aus, und er sprengte das Blut seiner Gemeinschaftsopfer an den Altar

14 und er brachte dar, von der Vorderseite des Hauses weg, zwischen dem Altar und zwischen dem Haus Jahwes, und er legte es nieder an die Seite des Altars nach Norden hin.

Der Text weist bei der Behandlung des Gemeinschaftsopfers einige Beziehungen zu Lev 1,10-13 auf. Dieser Ritualtext beschreibt allerdings die Kulthandlung eines Brandopfers. Leider besitzen wir nur geringe Informationen über den Ablauf eines Gemeinschaftsopfers in vorpriesterschriftlicher Zeit³⁵, so daß sich ein Vergleich mit anderen Kultabläufen nicht anbietet. Brand- und Gemeinschaftsopfer hatten jedoch ursprünglich sehr ähnliche Ritualabläufe, wobei die Gemeinschaftsopfer den Blutritus besonders betonten.³⁶ Somit kann 2 Kön 16,12-14* durchaus mit Lev 1,10-13 verglichen werden³⁷. Auffallend sind neben den Parallelen jedoch auch die Unterschiede zwischen beiden Texten. Die Opferbeschreibungen in Lev, die wahrscheinlich der Laienbelehrung dienten, behandeln detailliert den Ablauf der einzelnen Riten, während 2 Kön 16,12-14* den Schwerpunkt auf die genaue Bestimmung des Ortes, an dem die Kulthandlung vollzogen wurde, legt. Diese nur für Priesterkreise relevanten Informationen legen es nahe, daß der Verfasser der Ahasgeschichte sich hier einer priesterlichen Quelle bedient hat.

Eine genauere Datierung des Ritualtextes 2 Kön 16,12-14* ist erst nach einer eingehenden Interpretation der in ihm gegebenen Informationen möglich. Das Hinaufsteigen auf den Altar bezieht sich hier zweifelsohne auf einen Brandopferaltar; hier spiegelt sich altes Priesterrecht³⁸. Anschließend wird das Räuchern von Brand- und Speiseopfer berichtet. Das Räuchern von Brandopfern findet sich nur noch in priesterschriftlichen Texten³⁹, während das Brandopfer sonst meist mit dem Verb ^cLH hif. verbunden ist. Das Räuchern des Speiseopfers wird auch in Jes 1,13 erwähnt⁴⁰. QTR meint hier natürlich das "In-Rauch-Aufgehen-Lassen" der Opfermaterie, d.h. vegetabile und tierische Opfer werden von dem Priester zum Verbrennen auf den Altar gelegt. Anschließend wird das Trankopfer ausgeschüttet und das Blut der Gemeinschaftsopfer an den Altar gespritzt. Ein Libationsopfer wird im Alten Testament erstmals Gen 35,14 erwähnt. Dtn

35 Vgl. zu den Umweltbelegen zum Gemeinschaftsopfer, insbesondere aus Ugarit, B. Janowski, Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen ^slamîm-Opfers, UF 12 (1980), 231-259 sowie zum Ritus des Gemeinschaftsopfers Rendtorff, Studien (A. 18), 119-168 und R. Schmid, Das Bundesopfer in Israel. Wesen, Ursprung und Bedeutung der alttestamentlichen Schelamim (StANT 9; München 1964). Zur notwendigen Kritik an Schmid beachte vor allem D. Gill, Thysia and ^slāmîm: Questions to R. Schmid's Das Bundesopfer in Israel, Bib. 47 (1966), 255-262.

36 Vgl. vor allem Rendtorff, Studien (A. 18), 123-133.

37 Lev 1,10-13* gehört zur Vorlage von P⁰¹ und ist somit einer der ältesten Texte innerhalb von P; vgl. K. Elliger, Leviticus (HAT I/4; Tübingen 1966), z.St. Allerdings erachtet Elliger die Erwähnung der Nordseite des Altars als Ergänzung.

38 Vgl. die Ausführungen zu 1 Sam 2,28 und 1 Kön 12,33f.

39 Ex 29,18.25; Lev 1,13; 3,5; 8,21.28; Lev 9,13.

40 Außerdem: Ex 30,9; Lev 2,2.9.11; 6,8; 9,17; Num 4,16; 5,25; Jer 33,18 (nach-dtr).

32,38⁴¹ ist eine Polemik gegen jene, die den Wein ihrer Trankopfer selbst trinken. Weitere Belege für ein Libationsopfer finden sich erst in priesterschriftlichen⁴² und exilisch-nachexilischen⁴³ Schriften. Auch *ZRQ* findet sich nur noch in priesterschriftlichen⁴⁴ und exilisch-nachexilischen⁴⁵ Texten⁴⁶. Die Zusammenstellung *dam-hašš^elāmīm* findet sich sonst nur noch in Lev 7,14.33, wobei Lev 7,14 auch *ZRQ* als Verb nennt. Die nächste Opferhandlung ist das Darbringen des Opfertieres, das vor dem Tempel, und zwar genauer noch zwischen Tempel und Altar, lokalisiert wird. Die Wendung *p^enē habbayit* taucht nur noch in Ez 41,14; 44,4 und 47,1 auf. Diese Belege zeigen deutlich, daß damit die Vorderseite des Tempels gemeint ist. *Mibbēn-mibbēn* ist in der gesamten alttestamentlichen Literatur nur noch in Ez 47,18 belegt, dort im Zusammenhang der Beschreibung der Landesgrenze. Dies zeigt, daß mit dieser Formel der Raum zwischen zwei Punkten umschrieben wird. Somit wird in diesem Vers auf zweifache Art derselbe Sachverhalt ausgedrückt. *Mē'ēt p^enē habbayit* meint den Bereich vor der Vorderseite des Tempels, während die Apposition *mibbēn hammizbē^ah umibbēn bēt YHWH* diesen Bereich näher bestimmt und ihn auf das Areal zwischen dem Tempel und dem Altar begrenzt. Schwierig zu bestimmen ist, welche kultische Handlung mit *QRB* hif. umschrieben wird⁴⁷. Oft meint dieses Verb umfassend das "Veranstalten" eines Opfers, doch kann es ebenso im Sinne des Heranbringens des Opfers zum Altar gemeint sein. Der Text muß jedoch mehr umfassen als das bloße Herbeitragen des Tieres, denn dies würde kaum so ausführlich beschrieben werden. Nach Rendtorff scheint an einigen Stellen "הקר יב ... [ein] zusammenfassender Ausdruck für die Mitwirkung des Priesters an der *ola* eines einzelnen Laien zu sein"⁴⁸. Man könnte hier möglicherweise an die Begutachtung des Opfertiers denken.⁴⁹ Dieser Akt fand, wie bereits ausgeführt wurde, zwischen Heiligtum und Altar statt. Damit sollte wohl symbolisch ausgedrückt werden, daß Jahwe das Opfertier vorgelegt wird, bevor es verbrannt wurde.

Nach dieser abschließenden Bereitung des Tieres brachte der Priester das Tier auf den Altar. Dies wird in V. 14b ausgedrückt, wobei betont wird, daß dieser

41 Hier wird das Libationsopfer - singular im Alten Testament - nicht *nēsek*, sondern *nāsik* vokalisiert. Dahinter steht wohl die Absicht, jede Beziehung zu der dtr Polemik gegen die Trankopfer zu vermeiden.

42 Ex 29,40.41; 30,9; Lev 23,13.18.37; Num 4,7; 6,15.17; 28,7.8.9.10.14.15.24.31; 29,6.11.16.18.19.21.22.24.25.27.28.30.31.33.34. 37.38.39.

43 Jes 57,6; Jer 7,18; 19,13; 32,29; 44,17.18.19.25; Ez 20,28; 45,17; Jl 1,9.13; 2,14; Ps 16,4; 1 Chr 29,21; 2 Chr 29,35.

44 Qal: Ex 9,8.10; 24,6.8; 29,16.20; Lev 1,5.11; 3,2.8.13; 7,2.14; 8,19.24; 9,12.18; 17,6; Num 18,17; Pu.: Num 19,13.20.

45 2 Kön 16,15; Ez 10,2; 36,25; 43,18; Hi 2,12 (nicht kultisch); 2 Chr 29,22; 30,16; 34,4; 35,11.

46 Eine Ausnahme bildet nur scheinbar Jes 28,25, doch ist dort von der Aussaat und nicht von kultischen Vorgängen die Rede.

47 Vgl. dazu J. Kühlwein, Art. qrb sich nähern, THAT II, (674-681) 677-679.

48 Rendtorff, Studien (A. 18), 91; vgl. auch seine Überlegungen ebd., 90f.

49 Es ist unwahrscheinlich, dabei an die Schlachtung des Tieres zu denken, denn diese verrichtete der Priester nur in Ausnahmefällen (Priesterweihe, Versöhnungstag etc.) selbst; vgl. Lev 4,4; 9,8.12.15.18; 16,11.15; 2 Chr 29,22.24; 35,11.

Vorgang von Norden her zu erfolgen hat. Dieselbe Information findet sich nur noch in Lev 1,11. Nach diesem Text wurde das Tier nördlich des Altars geschlachtet, so daß man es von Norden her auf den Altar legen konnte. Die Schlachtung im Gebiet nördlich des Altars wird auch in Ez 40,38-43 vorausgesetzt.

Diese Informationen lassen nun eine Rekonstruktion der lokalen Gegebenheiten zu. Der Altar stand östlich des Tempels, wahrscheinlich aber nicht genau in der Flucht der Tempeltore, denn dann wäre die umständliche Beschreibung in V. 14 nicht nötig gewesen. Stattdessen ist die Annahme wahrscheinlicher, daß der Altar leicht nach Norden oder Süden versetzt war. Die Priester brachten die toten Tiere in den Bereich zwischen Altar und Tempel und bereiteten sie dort für die Verbrennung vor. Anschließend wurden die Tiere auf den Brandopferaltar gelegt. Die Nennung der Nordseite des Altars setzt möglicherweise eine Treppe voraus, die von Norden her (?) auf den Altar führte.⁵⁰ Sollte dies zutreffen, so würde es diesen Altar in signifikanter Art von dem der Tempelvision Ezechiels unterscheiden (Ez 43,13-17), wo die Stufen im Osten des Altars waren.

Die Datierung dieses priesterlichen Textes läßt sich somit einigermaßen eingrenzen. Zwar stammen die meisten Parallelstellen zu den kultischen Termini aus priesterschriftlichen oder noch jüngeren Texten, doch müssen auch die Unterschiede besonders beachtet werden. Falls die Opferhandlungen auf einem Altar verrichtet wurden, zu dem eine genordnete Treppe hinaufführte, muß dieser Text älter als Ez 43,13-17 sein. Die Erwähnung der Trankopfer weist darauf hin, daß hier noch eine vordeuteronomische Kulttradition erhalten geblieben ist. Man wird den Text daher spätestens in das frühe 7. Jh. zu datieren haben. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß es sich um die Beschreibung eines Ritus handelt, der aus der Zeit des Ahas oder kurz danach stammt.

Die bisherigen Beobachtungen haben nun Auswirkungen auf die Entstehungsgeschichte des Textes. Der Verfasser der Ahaserzählung verwendete zwei Quellen, nämlich eine annalenartige Quelle (V. 10.11.15a-16) und eine aus priesterlichen Kreisen stammende Ritualliste (V. 12b-13.14). Der annalenartige Text, der wohl aus zeitgenössischen höfischen Quellen stammt, lautete folgendermaßen:

10 Da ging der König Ahas nach Damaskus, um Tiglat-Pileser, dem König von Assur, zu begegnen, und er sah den Altar, der in Damaskus war. Da sandte der König Ahas an den Priester Uria ein Abbild des Altars und seine Maße(?), ganz so wie es seine Bauart war.

⁵⁰ Dies ist allerdings nicht unbedingt notwendig. Der Text erwähnt nichts über die Gestalt des Altars. Es muß sich daher nicht zwingend um eine Altarform handeln, die mit der in Ez 43,13-17 beschriebenen vergleichbar ist. Die Form des Altars muß jedoch so unüblich gewesen sein, daß man zu seiner Errichtung ein Modell benötigte. Dies macht es wahrscheinlich, daß der Altar dem komplizierten Gebilde in Ez 43 ähnelte. Das sagt jedoch noch nichts über die Ausrichtung der Stufen aus, die u.U. im Laufe der Zeit (aus theologischen Gründen ?) abgeändert worden sein konnte. In herodianischer Zeit erfolgte der Aufstieg zum Altar übrigens von der Südseite aus (vgl. Josephus, bell. jud. V,5,6)!

10 Da ging der König Ahas nach Damaskus, um Tiglat-Pileser, dem König von Assur, zu begegnen,
und er sah den Altar, der in Damaskus war.

Da sandte der König Ahas an den Priester Uria ein Abbild des Altars und seine Maße (?),
ganz so, wie es seine Bauart war.

11 Da baute der Priester Uria den Altar genau wie alles, was der König Ahas aus Damaskus gesandt hat.
So machte es der Priester Uria bis zum Kommen des Königs Ahas aus Damaskus.

12 Der König kam aus Damaskus
und der König sah den Altar
und der König näherte sich dem Altar.

Da stieg er auf ihn hinauf

13 und er räucherte seine Olah-Opfer und seine Mincha-Opfer
und er goß sein Trankopfer aus
und er goß das Blut seiner Schelamim-Opfer an den Altar

14 und zwar an den ehernen Altar, der vor Jähwe war
und er brachte dar, von der Vorderseite des Tempels weg, zwischen dem Altar und dem Haus Jähwes
und er legte es nieder an die Seite des Altars, die nach Norden hin ist.

15 Da befahl der König Ahas dem Priester Uria folgendemmaßen:

Auf dem großen Altar verbrenne die Morgen-Olah-Opfer und die
Abend-Mincha und die Olah-Opfer des Königs und seine Mincha-Opfer
und die Olah-Opfer des ganzen Volkes und ihre Mincha-Opfer
und ihre Trankopfer
und alles Blut der Olah-Opfer und alles Blut des Zäbach-Opfers
sollst du auf ihn sprengen
und der ehernen Altar wird für mich zur Opferbegutachtung sein.

16 Und das tat der Priester Uria wie alles, was der König Ahas befohlen hatte.

- 11 Da baute der Priester Uria den Altar genau wie alles, was der König Ahas aus Damaskus gesandt hat. So machte es der Priester Uria bis zum Kommen des Königs Ahas aus Damaskus.
15 Da befahl der König Ahas dem Priester Uria folgendermaßen: ... (der weitere Text ist hier durch die Überarbeitung verlorengegangen).
16 Das tat der Priester Uria wie alles, was der König Ahas befohlen hatte.

Den Annalentext und die priesterliche Quelle verband der vor-dtr Verfasser nun mit seinen eigenen Worten (V. 12a.b α):

Der König kam aus Damaskus, und der König sah den Altar, und der König näherte sich dem Altar.

Sein Stil unterscheidet sich von dem der beiden Quellentexte, indem er nur das einfache "der König" als Subjekt verwendet.

Als nächstes erfolgte die Einfügung des ehernen Altars in V. 14. Ein im heutigen Text nicht mehr erhaltener Befehl des Königs wurde dann in nachexilischer Zeit gegen eine Opferanordnung ausgetauscht, die den zu jener Zeit üblichen Kultgebräuchen angepaßt war und aus der Opferreihe in V. 13f. entwickelt wurde. Dieser späteren Ergänzerschicht ging es in ihrer historisierenden Darstellung offenbar darum, den König als obersten Kultherrn herauszustellen. Der König gibt den Befehl für die kultischen Handlungen und er nimmt auch selbst am Opferkult mit Priesterpflichten teil, denn für ihn ist ein Altar zur Begutachtung der Opfer aufgestellt⁵¹. In keiner der Redaktionsstufen läßt sich dtr Terminologie nachweisen.

Welche Informationen bietet nun dieser Text über die Verwendung von *QTR*? Für das Verbrennen der vegetabilen und tierischen Opfermaterie wird das Verb *QTR* verwendet. Bemerkenswert ist dabei, daß dieser vorher für das Verbrennen der Fetteile und des Speiseopfers (*minḥā*) reservierte kultische Terminus nun auf das Brandopfer (*ʿōlā*) ausgeweitet wird. *QTR* wird somit zu einem umfassenden Kultbegriff, der für alle zu verbrennenden Opfergaben angewendet werden kann. Das Verbrennen der Opfergaben ist - wie auch schon in der früheren Zeit - Priesterrecht. Der Opfernde ist bei dieser Kulthandlung nur passiver Teilnehmer. Seine Aufgaben sind mit der Schlachtung des Tieres beendet. Die Priesterpflichten sind nun gegenüber der früheren Zeit ausgedehnter (vgl. 2 Kön 16,12-14* mit 1 Sam 2,28). Allerdings muß auch angemerkt werden, daß das Brandopfer schon allein auf Grund der damit verbundenen hohen Kosten ein Vorrecht privilegierter Gruppen gewesen und nur relativ selten vollzogen worden sein dürfte.

⁵¹ Vgl. zu diesem Einschub die Ausführungen unten S. 317.

Exkurs: Die Einführung des Brandopferkults (^cōlā) im Jerusalemer Heiligtum

Die in der Exegese zu 2 Kön 16,10-16 ausgesprochene These, daß der Brandopferkult in Jerusalem erst unter Ahas eingeführt wurde, bedarf einer Nachprüfung. In der bisherigen Forschung wird in der Regel davon ausgegangen, daß der Brandopferaltar schon zur ursprünglichen Ausstattung des Heiligtums gehörte.⁵² Auf zwei Wegen soll die vorgebrachte These überprüft werden:

- a) Gibt es im Alten Testament irgendwelche Hinweise auf die Existenz eines Brandopferkults in Jerusalem vor Ahas?
- b) Ist auf Grund vergleichbarer Heiligtümer in Palästina mit einem Brandopferaltar im Jerusalemer Heiligtum schon zur Zeit des Salomo zu rechnen?

Von den zahlreichen Belegen für ^cōlā im Alten Testament stammen nur wenige Texte aus der Zeit vor Ahas. Diese Zahl reduziert sich noch einmal erheblich, wenn man diejenigen Texte ausscheidet, die sich nicht auf das Jerusalemer Heiligtum beziehen. Alle Pentateuchtexte (außer den priesterschriftlichen Belegen: Gen 8,20 [J]; 22,2.3.6.7.8.13 [E³]; Ex 10,25 [J ?]; 18,12⁵⁴; 24,5 [J]; 32,6 [JE]; Num 23,3.6.15.17 [E ?]) nennen Brandopfer, die auf im Freien errichteten Altären dargebracht wurden. Diese Texte lassen lediglich Rückschlüsse auf die Herkunft des Brandopfers zu. Es scheint ein Opfer gewesen zu sein, das ursprünglich in nomadischen Kreisen beheimatet und nicht an ein Heiligtum gebunden war.⁵⁵ Auch die Belegstellen für ^cōlā innerhalb des DtrG bringen keine neuen Informationen. Jos 8,31 ist dtr⁵⁶. Jos 22,23.26-29 ist ein nachpriesterschriftlicher Nachtrag in das Josuabuch⁵⁷. Zudem handelt es sich bei beiden Stellen nicht um einen Altar in Jerusalem. Ähnlich verhält es sich mit Ri 6,26 (vgl. 6,19ff.); 11,31⁵⁸; 13,16⁵⁹; 20,26; 21,4, die allesamt nicht in Jerusalem spielen. Ri 20,26 und 21,4, zwei Stellen, die immerhin ein von ganz Israel begangenes Brandopfer in Bethel berichten, sind innerhalb der "Anhänge zum Richterbuch" beide spät und somit in unserem Zusammenhang nicht zu berücksichtigen.⁶⁰ Bei den ersten drei Belegen innerhalb des Richterbuchs handelt es sich wieder um Opfer, die nicht an ein Heiligtum gebunden sind. In den Samuelbüchern finden sich Erwähnungen des Brandopfers in 1 Sam 6,14f.; 7,9f.; 10,8; 13,9.10.12; 15,22; 2 Sam 6,17.18; 24,22.24.25. Bei der Beurteilung der Entstehungszeit der einzelnen Textstücke im 1. Samuelbuch ist ein Konsens bisher nicht erreicht, auch wenn einige dieser Stellen sicher in eine späte Zeit datiert werden können⁶¹. Wichtiger ist, daß keine dieser Stellen einen Bezug zu Jerusalem hat, sondern Kulte in Bet-Schemesch, Mizpa und Gilgal beschreiben. Bedeutender sind die beiden Texte 2 Sam 6 und 24, da beide in Jerusalem spielen. V. 17 und 18 innerhalb der Ladegeschichte 2 Sam 6 gehören jedoch nicht

52 Vgl. etwa Th.A. Busink, Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus. I. Band. Der Tempel Salomos (SFSMD 13; Leiden 1970), 321-326.

53 So die herkömmliche Ansetzung dieses Textes. T. Veijola, Das Opfer des Abraham - Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988), 129-164 hat jüngst jedoch vorgeschlagen, Gen 22,1-19* in das 5. Jh. zu datieren (ebd., 155).

54 Die Erwähnung des Brandopfers ist hier wohl Zusatz; vgl. H. Valentin, Aaron. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung (OBO 18; Fribourg/Göttingen 1978), 385.

55 Damit muß die von L. Rost, Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, in: ders., Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament (Heidelberg 1965), (112-119) 116 postulierte Herkunft des Brandopfers aus dem Bereich südlich des Taurus nicht in Widerspruch stehen. Fraglich ist lediglich, ob die Vermittlung über die Heiligtümer oder aber über eine Nomadentradition verlief. M.E. dürfte die zweite These das Richtige treffen.

56 Vgl. z.B. M. Noth, Das Buch Josua (HAT I/7; Tübingen² 1953), 51f.

57 Vgl. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (Darmstadt² 1967), 45 A. 4. 190; ders., Josua (A. 57), 133; J.S. Kloppenborg, Joshua 22: The Priestly Editing of an Ancient Tradition, Bib. 62 (1981), 347-371.

58 Hier handelt es sich um ein Menschenopfer auf Grund eines Gelübes!

59 Zu den Opfern Gideons und Manoahs in Ri 6.13 vgl. vor allem L. Rost, Studien zum Opfer im Alten Israel (BWANT 113; Stuttgart u.a. 1981), 17-27.

60 Vgl. zur Literarkritik dieser umstrittenen Kapitel des Richterbuches noch immer K. Budde, Das Buch der Richter (KHC 7; Freiburg u.a. 1897), bes. 135.139. Budde rechnet beide Stellen der nachexilischen Schicht C zu.

61 Vgl. die vorsichtigen Äußerungen zu Datierungsfragen bei H.J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII.1; Gütersloh 1973). Als spät können m.E. zumindest 1 Sam 7,9; 10,8 und 15,22 angesehen werden.

zum Urbestand⁶². Umstritten ist die Datierung von 2 Sam 24, 18-25. W. Fuß rechnet zum Grundbestand der in davidisch-salomonischer Zeit entstandenen Altar-Ätiologie auch V. 25⁶³. Nach T. Veijola⁶⁴ finden sich in V. 22.24.25a, in denen das Brandopfer erwähnt wird, keine dtr Ausdrücke. A. Schenker⁶⁵ hält den Text für einheitlich und erwägt, ob er mit der Wiedererrichtung des Altars im nachexilischen Tempel in Verbindung steht. K. Rupprecht⁶⁶ sieht "hinter der Ätiologie von Davids Altar ... eine ältere jebusitische Kultgründungslegende"⁶⁷. Der Text dürfte nach ihm frühestens im 9. Jh. in Umlauf gebracht worden sein.⁶⁸ Die entscheidende Frage ist, ob die Ätiologie über die Erbauung eines Brandopferaltars durch David historisch wahrscheinlich ist oder nicht. Der Tempelbaubericht nimmt jedenfalls nicht auf den Altarbau Davids Bezug. Weiterhin ist 2 Sam 24, 18-25a ein eigenständiger Text, der ein gänzlich anderes Interesse als das übrige Kapitel hat. 2 Sam 24,10-17.25b geht es um die Pest, die Jahwe über Israel gebracht hat, während V. 18-25a die Erwählung und Erwerbung des Tempelbereichs zum Thema hat. Inwieweit sich in dieser sekundär eingefügten Ätiologie historisch glaubwürdiges Material erhalten hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. Unabhängig von der Frage der Existenz eines vorjebusitischen Heiligtums auf dem späteren Tempelplatz berichtet 2 Sam 24 jedoch wiederum nur von einem unter freiem Himmel errichteten Brandopferaltar, der nach biblischer Darstellung in keiner Verbindung zu einem Heiligtum steht. 1 Kön 3,4.15 erwähnt die von Salomo in Gibeon und Jerusalem dargebrachten Opfer. Dieser Text stammt keinesfalls aus der Zeit Salomos⁶⁹. Dagegen spricht u.a. die unrealistisch hohe Summe von 1000 Brandopfern in V. 4, die die besondere Pracht Salomos darstellen will. Eine genaue Datierung ist jedoch nicht möglich. Eine weitere Erwähnung des Brandopfers findet sich in dem dtr⁷⁰ Vers 1 Kön 8,64; er kann daher nicht als Beleg für Existenz eines Brandopfers in Jerusalem herangezogen werden. 1 Kön 9,25 ist nicht datierbar⁷¹. Der Bericht über den Besuch der Königin von Saba, in dessen Zusammenhang sich in 1 Kön 10,5 eine Erwähnung des Brandopfers findet, ist, wie inzwischen erkannt wurde, durchweg Fiktion. Die nächste Nennung des Brandopfers findet sich in 1 Kön 18,34.38. Da die dort berichtete Szene jedoch auf dem Karmel spielt, kann sie in unserem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Ähnlich verhält es sich mit 2 Kön 3,27, wonach der moabitische König auf der Mauer von Kir-Hareset seinen Sohn als Brandopfer darbrachte. In 2 Kön 5,17 gelobt Naaman, in Zukunft nur noch Jahwe Brand- und Schlachtopfer darzubringen. Dieser Text wird von H.-C. Schmitt zur nachexilischen Gottesmannbearbeitung der Elisatexte gerechnet.⁷² 2 Kön 10,24f. spielt zwar in Samaria, ist aber in unserem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung. Schmitt datiert diese zur Jehuerzählung gehörenden Verse "in die Zeit der ersten Könige der Dynastie Jehu".⁷³ Dies belegt, daß es im Baalskult in Samaria zu jener Zeit Brandopfer gab, was auch durch die beiden im Nordreich gesprochenen Prophetenworte Hos 6,6 und Am 5,22 bestätigt wird.

62 Vgl. J. Maier, Das altisraelitische Ladeheiligtum (BZAW 93; Berlin 1965), 60f.; G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament (Heidelberg 1979), 238.

63 W. Fuß, II Samuel 24, ZAW 74 (1962), (145-164) 160f.

64 T. Veijola, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Bearbeitung (STAT.AASF 193; Helsinki 1975), 108-117.

65 A. Schenker, Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24 (OBO 42; Fribourg/Göttingen 1982), 38. Dort findet sich auch S. 71 A. 57 ein kurzer Überblick über bisherige Datierungsversuche.

66 K. Rupprecht, Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? (BZAW 144; Berlin/New York 1977), bes. 5-17.

67 Ebd., 100.

68 Ebd., 16.

69 Vgl. M. Noth, Könige (A. 30), 47, der an die frühe nachsalomonische Zeit denkt. A. Jepsen, Die Quellen des Königsbuches (Halle 1953), 19 schreibt den Text seinem nebiistischen Redaktor zu und datiert ihn in die Zeit um 550 v.Chr. Würthwein, 1. Könige 1-16 (A. 30), 30-35 hält sowohl V. 4 als auch V. 15 in den fraglichen Passagen für vor-dtr, während H.A. Kenik, Design for Kingship. The Deuteronomistic Narrative Technique in 1 Kings 3:4-15 (Society for Biblical Literature Dissertation Series 69; Chico 1983) den Gesamttext für dtr hält.

70 Vgl. z.B. Noth, Könige (A. 30), 190.

71 Vgl. zur Interpretation u. S. 289f.

72 H.-C. Schmitt, Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie (Gütersloh 1972), 78-80. 127-129.

73 Ebd., 30.

Dieser Überblick hat gezeigt, daß es keine sicher in die Zeit vor Ahas zu datierenden Belege für einen Brandopferkult in Jerusalem gibt. Schwerer als dieser negative Befund wiegt jedoch, daß sich im Tempelbaubericht keine Erwähnung eines Brandopferaltars findet. C. Dohmen und D. Kellermann haben⁷⁴ zuletzt wieder vermutet, daß bereits vor dem Tempelbau ein entsprechender Altar vorhanden war⁷⁵, doch kann diese These durch nichts gestützt werden.

Ergänzend kann hinzugefügt werden, daß auch das Bundesbuch, das meist in die Zeit zwischen Landnahme und Staatenbildung datiert wird⁷⁶, bis auf das Altargesetz keine Erwähnung des Brandopfers enthält; doch selbst dort ist die Nennung des Brandopfers nicht ursprünglich, sondern ein Zusatz⁷⁷. Dagegen wird ausdrücklich das Schlachtopfer erwähnt (Ex 22,19).

Ein anderer Text wirft möglicherweise noch ein bezeichnendes Bild auf die hier angenommene Einführung des Brandopferkults unter Ahas: Jes 1,11.⁷⁸ Es wäre reizvoll, die in diesem Text ausgedrückte Polemik gegen den Opferkult im Zusammenhang mit der Kultreform des Ahas zu sehen. Dann wäre zumindest gut verständlich, warum gerade im 8. Jh. mit einer Ausweitung des Kultbetriebs in Jerusalem (und wahrscheinlich auch an anderen Orten) die prophetische Auseinandersetzung mit dem Kult einen derartigen Höhepunkt erreichte.

Abschließend ist noch nach den archäologischen Belegen für ein Brandopfer in Heiligtümern zu fragen.⁷⁹ Die inzwischen ausgegrabenen Altäre wurden im archäologischen Teil dieser Arbeit zusammengestellt.⁸⁰ Diese Untersuchung hat gezeigt, daß sich nur in wenigen Tempeln Brandopferaltäre nachweisen lassen. Sie sind in der Regel auffallend flach gebaut und haben eine Seitenlänge von etwa 1,5 m. Dies zeigt zweierlei: Zum einen gehörte ein Brandopferaltar nicht zur Grundausrüstung eines israelitischen oder kanaanäischen Heiligtums. Zum anderen muß sich der unter Ahas errichtete Jerusalemer Altar von den sonst in Palästina bislang ausgegrabenen Altären in seiner Gestalt unterscheiden haben, denn für einen solch flachen Altar bedurfte es sicherlich nicht der genauen Maßangaben, die Ahas dem Priester Uria übermittelte. Dieser neue Altar ist wohl syrischen Ursprungs.⁸¹ Welche Überlegungen Ahas jedoch zur Einführung des Brandopferkults bewegten, läßt sich nicht mehr erschließen. Die große Bedeutung, die das Brandopfer in der Folgezeit in Israel und dabei speziell in priesterschriftlichen Texten bekam, legt es nahe, daß diese Kultreform auf priesterlichen Druck zurückzuführen ist. Die Reise nach Damaskus war für ihn zweifellos eine günstige Gelegenheit, sich nach einem Modell für einen Brandopferaltar umzuschauen, zumal im eigenen Land kaum eine entsprechende Tradition aufzufinden war.

⁷⁴ C. Dohmen, Art. mizbeaḥ, ThWAT IV, (787-801) 795f; D. Kellermann, Art. ʿolāh/ʿōlāh, ThWAT VI, (105-124) 118: "Vielleicht wurde 1 Kön 6f. die Beschreibung dieses Altars unterdrückt, weil er für Sitte und Gesetz Israels fremd war (vgl. Ex 20,24ff.)."

⁷⁵ So z.B. H.J. Boecker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient (NStB 10; Neukirchen-Vluyn 1976), 121f.

⁷⁶ Vgl. D. Conrad, Studien zum Altargesetz Ex 20:24-26 (Diss. masch. Marburg 1968), 12-15 sowie die Ausführungen oben S. 178 A. 34.

⁷⁷ Mi 6,6, wo sich ebenfalls die Erwähnung der Brandopfer findet, ist ein später Text; vgl. H.W. Wolff, Dodekapropheten 4. Micha (BK XIV/4; Neukirchen-Vluyn 1982), 142-145. Zu Jes 1,11ff. vgl. auch oben S. 185-188.

⁷⁸ Archäologische Funde beschränken sich in der Regel auf ausgegrabene Siedlungen. Daher kann die Archäologie nichts zu einem Brandopfer auf unter freiem Himmel errichteten Altären beitragen.

⁷⁹ Vgl. oben S. 125-128. Die älteren Untersuchungen von A. Reichert, Art. Altar, BRL², 5-10 und F.J. Stendebach, Altarformen im kanaanäisch-israelitischen Raum, BZ 20 (1976), 180-196 sowie die klassische Arbeit von K. Galling/P. Lohmann, Der Altar in den Kulturen des alten Orients. Eine archäologische Studie (Berlin 1925) sind durch neuere Funde überholt.

⁸⁰ Dies wurde wieder ausdrücklich auf Grund archäologischer Überlegungen betont von M. Coogan, Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Century B.C.E. (Society of Biblical Literature Monograph Series 19; Missoula 1974), 75f. Spieckermann, Juda unter Assur (A. 19), 362-369 denkt jedoch an einen politischen Kunstgriff des Ahas, mit dem er durch die Stiftung eines neuen Brandopferaltars die kultische Vasallitätsverpflichtung möglichst unauffällig für die Bevölkerung erfüllen wollte.

2 Könige 22f.

Von besonderer Bedeutung für die Kultgeschichte Israels ist die sogenannte josianische Reform (2 Kön 22f.). Die Vielzahl der verschiedenen Untersuchungen und die unterschiedlichsten Lösungsversuche sind ein beredtes Zeichen für die Bedeutung dieses Textes⁸¹. Schon lange ist klar, daß dieser Text nicht aus einem Guß ist, sondern mehrfach Überarbeitungen erfahren hat. Gerade aber das Ausmaß dieser Überarbeitungen ist in der neueren Forschung wieder sehr umstritten. Der unten angestellte Vergleich von drei neueren Arbeiten zu diesem Thema⁸² zeigt recht deutlich, wie weit die unterschiedlichen literarkritischen Lösungsversuche auseinanderliegen und rechtfertigt gleichzeitig, die eigene Sicht - wenn auch in äußerster Kürze - darzustellen.

H.D. Hoffmann hat in seiner 1979 erschienenen Doktorarbeit alle Reformberichte im Deuteronomistischen Geschichtswerk untersucht; ein ausführlicher Teil behandelt dabei die Reformmaßnahmen des Josia⁸³. Er kommt zu dem Ergebnis, daß "die Kap. 22 + 23 eine literarische Einheit" bilden, "aus der kein Mosaikstein herausgebrochen werden kann, ohne das Ganze zu zerstören"⁸⁴. Für die hinter 2 Kön 22f. stehenden Informationen vermutet er eine offizielle Hofannalistik⁸⁵. Diese "Vorlage" ist jedoch literarkritisch nicht mehr erhebbar, sondern nur überlieferungsgeschichtlich erschließbar. Der

81 Aktuelle Literaturüberblicke bieten jetzt vor allem H.D. Preuss, Deuteronomium (EdF 164; Darmstadt 1982), 214-217 und N. Lohfink, Zur neueren Diskussion über 2 Kön 22-23, in: ders. (Hrsg.), Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft (BETHL XLVIII; Leuven 1985), 24-48. Weitere Forschungsüberblicke finden sich bei W. Baumgartner, Der Kampf ums Deuteronomium, ThR NF 1 (1929), 1-25 sowie für die neuere Literatur bei W. Dietrich, Josia und das Gesetzbuch (2. Reg. XXII), VT 27 (1977), 13-35. In den Literaturüberblicken nicht genannt werden die Arbeiten von A. Cody, A History of Old Testament Priesthood (AnBib 35; Rom 1969), 134-137; C. Levin, Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk, ZAW 96 (1984), 351-371; A.R. Müller, 2Kön 23,3 deuteronomistisch?, Biblische Notizen 35 (1986), 26-29; K. Višaticki, Die Reform des Josia und die religiöse Heterodoxie in Israel (Diss. Rom 1987; Verlagsort und -jahr nicht feststellbar); N. Lohfink, The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion, in: P.D. Miller u.a. (Eds.), Ancient Israelite Religion (Philadelphia 1987), 459-475 (stand mir nicht mehr rechtzeitig zur Verfügung).

82 Ein vollständiger Überblick ist im Rahmen dieser Arbeit nicht zu leisten, so daß die Problematik nur an den unten referierten drei Arbeiten aufgezeigt werden kann. Zumindest genannt werden sollen jedoch die wichtigsten älteren Untersuchungen zur josianischen Reform (vgl. auch die in A. 82 erwähnten Forschungs- und Literaturüberblicke sowie die Kommentare): A. Bentzen, Die josianische Reform und ihre Voraussetzungen (Kopenhagen 1926), 15-24; Th. Oestreicher, Das deuteronomische Grundgesetz (BFCHTH 27,4; Gütersloh 1923), bes. 12-16; A.F. Puukko, Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung (BWAT 5; Leipzig 1910), 1-14; Dietrich, Prophetie (A. 5), 13f.20f.55-58; H. Hollenstein, Literarkritische Erwägungen zum Bericht über die Reformmaßnahmen Josias 2.Kön XXIII 4ff., VT 27 (1977), 321-336; G. Hölscher, Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion, in: H. Schmidt (Hrsg.), Eucharisterion. Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments I (= Festschrift H. Gunkel; Göttingen 1923), (158-213) 198f.206-213; M. Kegel, Die Kultus-Reformation des Josia. Die Aussagen der modernen Kritik über II. Reg. 22.23 kritisch beleuchtet (Leipzig/Erlangen 1919), 5-31; E. Würthwein, Die Josianische Reform und das Deuteronomium, ZThK 73 (1976), 395-423; A. Jepsen, Die Reform des Josia, in: J. Herrmann (Hrsg.), Festschrift Friedrich Baumgärtel zum 70. Geburtstag 14. Januar 1958 (Erlangen 1959), 97-113; F. Horst, Die Kultusreform des Königs Josia (II. Rg. 22-23), ZDMG 77 (1923), 220-238; M. Delcor, Les cultes étrangers en Israel de la reforme de Josias d'après 2 R 23. Étude de religions sémitiques comparées, in: A. Caquot/M. Delcor (Hrsg.), Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn 1981), 91-123.

83 Hoffmann, Reform (A. 19), 169-270.

84 Ebd., 265.

85 Ebd., 266.

Text, insbesondere der Auffindungsbericht, stellt für ihn keine glaubwürdige Grundlage dar, sondern ist "eine dtr Trenderzählung"⁸⁶. Der dtr Verfasser will absichtlich idealisieren und das Bild Josias dem exilischen und frühnachexilischen Volk als nacheiferungswürdiges Ideal vor Augen stellen. Die Darstellung Manasses ist nach Hoffmanns Verständnis dagegen bewußt als (historisch unglaublich) Gegenbild zum idealen Bild Josias geschaffen worden. Diese Bewertung des Textes hat auch Folgen für die Einschätzung der religionsgeschichtlichen Situation in Juda zur Zeit des Josia. Hoffmann nimmt zwar Veränderungen im Lauf der Kultgeschichte Israels an, doch sind diese nicht mit den im DtrG überlieferten Kultreformen zu verbinden. Diese sind vielmehr dtr Fiktion, um ein theologisches Programm, nämlich die Reinheit des Jahweglaubens, auch für die vorexilische Zeit zu postulieren⁸⁷.

Hoffmanns Untersuchung hat ihren Schwerpunkt in den vielen Verbindungen und Querverweisen, die sich in den von ihm untersuchten Texten finden. Zweifellos hat er richtig erkannt, daß alle Reformmaßnahmen im DtrG gemeinsam untersucht und miteinander verglichen werden müssen. Trotzdem ist zu fragen, ob die von ihm postulierte Einheitlichkeit von 2 Kön 22f. einer kritischen Untersuchung wirklich standhält. Seine Analyse würde letztendlich zu dem Ergebnis führen, daß wir keinerlei historisch verifizierbare Anhaltspunkte für den Verlauf der Kultgeschichte Israels in vorexilischer Zeit haben. Läßt sich durch eine literarkritische Analyse wirklich kein vorexilisches und "authentisches" Material erschließen? Es ist kaum anzunehmen, daß das Werk der Deuteronomisten auf reiner Fiktion beruht. Warum hat der dtr "Autor" gerade Josia als vorbildlichen König auserwählt, und nicht den wegen seiner langen Regierungszeit viel besser geeigneten Manasse?⁸⁸ Auch der unrühmliche Tod des Josia ist nicht gerade förderlich für die Wahl dieses Königs als Vorbild. Warum sollten die dtr Verfasser zwar das Bild seiner Kultreform neu entwerfen, an der unrühmlichen Darstellung seines Todes jedoch festhalten? All diese Fragen machen die These von Hoffmann nicht gerade wahrscheinlich. Vielmehr wird man an einem älteren Kern innerhalb der Beschreibung der Kultmaßnahmen des Josia festzuhalten haben, der dann durch vielerlei Überarbeitungen verändert wurde. Es ist daher erneut nach dem Umfang dtr Terminologie in den beiden Kapiteln zu fragen, um so eine Bearbeitungsschicht von einer möglicherweise vorliegenden Quelle zu trennen. Sollte sich eine solche dtr Schicht ablösen und eine vor-dtr Schicht nachweisen lassen, wäre die These Hoffmanns widerlegt.

Ebenfalls im Rahmen einer Doktorarbeit hat H. Spieckermann 2 Kön 22f. ausführlich untersucht⁸⁹. Seine Untersuchung ist, im Gegensatz zu der Hoffmanns, bewußt literarkritisch ausgerichtet. Spieckermann muß zu den Forschern gerechnet werden, die im Gefolge von R. Smend verschiedene dtr Redaktoren im DtrG voraussetzen. Seine literarkritischen Ergebnisse faßt er folgendermaßen zusammen: "Ein ... Grundbestand, der den Dreischritt von Buchfund (inklusive Rahmennotizen und Huldaorakel: 22, 1.3-5.(6).7-12.13a^α*.8b^α*.14.15a^αb.16a.17b.18.19a^β*.20a^βb), Bund (23,1.2a^α*b.3a^αγ^δb) und Reform (inklusive Abschlußnotizen: 23,5a^αβ^β*.6a*b.7.8a.10f.12a^α*γ*.29f.) umfaßte, ist von DtrH in sein Geschichtswerk übernommen worden, wobei seine eigene Arbeit über die obligatorischen Rahmennotizen hinaus vor allem in einer Universalisierung (Vernichtung aller möglichen, in der Kultgeschichte Israels je verehrten nichtjahwistischen Gottheiten und Kultobjekte) und geographischen Ausweitung der Reform (Einschluß von Bethel) erkennbar wird (22,2; 23,2a^α*.4ab^α.5a^αγ^δ.b*.6a*.12a^α*β^β*.13f.15a^αγ*.28). Die von DtrH stammende Idee der Ausdehnung der Reform über die Grenzen 'von Geba bis Beerscheba' hinaus ist von DtrP aufgegriffen und in der Weise ausgestaltet worden, daß die Zerstörung des Bethel-Altars mit einer erbaulichen Legende über die Pietät des Königs Josia verknüpft und anschließend eine erneute Ausweitung der Reform auf das Gesamtgebiet Samariens vorgenommen wurde (23,16ab^αβ.17.18ab^α.19f.). Mit dieser Redaktionsschicht ist das Interesse an Ausdehnung und Spezifizierung der Reform zu Ende gekommen. ... Erst auf das nomistische Redaktionsstadium geht ... die für die Letztgestalt des Textes von 2Kön 22f. charakteristische Handlungsfolge von Buchfund, Bund, Reform und Passa zurück (22,13a^α*bβ^β.16b.17a.19a^αβ^β*.b.20a^αβ^βγ^δ; 23,3a^β.21-23.24 später?25-27). Für den Eintrag über die Nichterfüllung der dt Levitenregel in 23,9 zeichnet ein spätdtr Redaktor, SD, verantwortlich. Die spätesten, unter dem Siglum PD zusammengefaßten Zusätze (23,2a^βγ*.4b^β.8b.12b^β.15a^βγ*.b) stammen mit Sicherheit von verschiedenen Hän-

⁸⁶ Ebd., 268.

⁸⁷ Ebd., 319f.

⁸⁸ Der Chronist hat dies auch folgerichtig erkannt und berichtet daher die Bekehrung Manasses (2 Chr 33, 11-16).

⁸⁹ Spieckermann, Juda unter Assur (A. 19), 30-160.423-429.

den.⁹⁰ Spieckermanns Analyse ist sehr detailliert und kompliziert. Die von ihm erschlossene "Vorlage" belegt die Historizität der josianischen Reform, denn der mehrfach, oft auch in Kleinsteinheiten überarbeitete Grundtext stammt aus der Zeit Josias oder kurz danach⁹¹. Hier bleibt jedoch zu fragen, ob die literarische Entwicklung sich tatsächlich so vielfältig verhielt. Zudem ist keineswegs gesichert, daß das von R. Smend und seinen Schülern angewandte mehrschichtige System innerhalb der dtr Bearbeitung sich in der alttestamentlichen Forschung durchsetzt⁹².

Wie unsicher bisher die Basis ist, auf der das Schichtenmodell innerhalb der dtr Bearbeitung des DtrG beruht, zeigt die Analyse von E. Würthwein in seinem Kommentar⁹³. Auch er geht von der These verschiedener dtr Redaktionen aus, kommt jedoch zu einem gänzlich anderen Ergebnis als Spieckermann. Nach Würthweins Meinung ist nur ein Grundbestand von 2 Kön 23,11f. vordtr, während der übrige Text der beiden Kapitel von dtr oder nachdtr Hand stammt. Sein Ergebnis unterscheidet sich von dem Spieckermanns jedoch nicht nur in der Beurteilung des vordtr Anteils. Während Spieckermann ein Wachstum des Textes in teilweise sehr kleinen Texteinheiten feststellen zu können glaubt, geht Würthwein davon aus, daß größere Textkomplexe eine Einheit bilden, die von demselben Verfasser stammen.

Würthwein hält nur folgenden Text (23,11.12*) für vordtr: "Er beseitigte die Pferde, die die Könige von Juda für die Sonne aufgestellt hatten am Eingang des Hauses Jahwes bei der Zelle des Hofbeamten Netan-Melech (am Parwa), und verbrannte die Sonnenwagen im Feuer. Und die Altäre auf dem Flachdach (das Obergemach des Ahas), die die Könige von Juda hatten anfertigen lassen, ließ der König abreißen."⁹⁴ Dieser Text wurde dann weitgehend ausgebaut. Die dtr Zusätze wollen zeigen, daß die dtn Gesetze auch in der späten vorexilischen Zeit eingehalten wurden⁹⁵. Würthwein steht mit seinen Ergebnissen zwischen Hoffmann und Spieckermann. Einerseits anerkennt er die Notwendigkeit einer literarkritischen Scheidung der Texte, um so zu einem historischen Grundbestand durchstoßen zu können, andererseits rechnet er mit einem Großteil dtr Fiktion innerhalb der Überlieferung der josianischen Reform.

Die kurze Darstellung dieser drei Positionen zeigt, daß die alttestamentliche Forschung noch zu keiner *opinio communis* bei der Beurteilung der josianischen Reform gekommen ist. Unbestritten ist lediglich, daß der Text dtr Elemente aufweist, während der Umfang dieser Bearbeitungsschicht ebenso unklar ist wie der der aus der Zeit Josias stammenden Quelle. Dieser unsichere Forschungsstand macht es erneut notwendig, das Ausmaß der dtr Bearbeitung zu bestimmen. Methodisch soll dabei folgendermaßen vorgegangen werden: Wenn der Text wirklich dtr überarbeitet ist, so muß sich dieser Anteil auf Grund der typischen

90 Ebd., 153f. Vgl. auch die literarkritische Synopse 423-429.

91 Ebd., 158f.

92 Vgl. zu den unterschiedlichen Lösungsversuchen innerhalb des DtrG jetzt H. Weippert, Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung, ThR 50 (1985), 213-249. Das häufig als "Göttinger Modell" bezeichnete redaktionsgeschichtliche Erklärungsmodell zur Entstehung des DtrG wurzelt in Beobachtungen, die R. Smend an einigen wenigen Texten gemacht und in seinem Aufsatz Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte, in: H.W. Wolff (Hrsg.), Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag (München 1971), 494-509 veröffentlicht hat. In diesem Beitrag stellt er die Einheitlichkeit der dtr Redaktion in Frage. Keineswegs geklärt erscheint mir jedoch, ob die von Smend nachgewiesenen unterschiedlichen Redaktionen aus dem Umfeld dtr Theologie durchgehende Redaktionsstränge (DtrH, DtrP und DtrN) darstellen oder ob es sich um vereinzelte (nach)dtr Redaktionen an Einzeltexten handelt. Ein Überblick über die zahlreichen Studien, die das "Göttinger Modell" aufgegriffen haben, zeigt, daß ein Konsens zur Bestimmung, welcher Redaktionsstufe ein einzelner Vers zugeschrieben werden muß, noch aussteht.

93 Würthwein, 1.Kön. 17-2.Kön. 25 (A. 19), 446-464.

94 Ebd., 453.

95 Ebd., 462.

dtr Phraseologie bestimmen und abtrennen lassen. Der so verbliebene Text wird anschließend auf Spannungen und Brüche hin untersucht, da er - eine dtr Überarbeitung vorausgesetzt - noch aus mehreren vor- und nach-dtr Schichten bestehen kann. Bei dieser Vorgehensweise ist zu erwarten, daß sich die einzelnen Schichten nach der Abtrennung der dtr Redaktion leichter erkennen lassen.⁹⁶ Sollte jedoch Hoffmanns These, daß 2 Kön 22f. einheitlich aus dtr Hand stammen, richtig sein, so müßte das hier angestrebte Verfahren der Ausscheidung von Textpartien scheitern. Abschließend ist noch nach der Form und dem inneren Aufbau der erschlossenen "Vorlage" zu fragen.⁹⁷

I. Der Auftrag des Königs (2 Kön 22,3-7)

In diesem Text findet sich nirgendwo typisch dtr Phraseologie⁹⁸. Geringfügig überarbeitet wurde der Text in späterer Zeit jedoch dort, wo Hilikia als Hoherpriester bezeichnet wurde. Da dieses Amt in spätvorexilischer Zeit noch mit dem Titel *kōhēn hārōš* bezeichnet wurde⁹⁹, schloß Hoffmann¹⁰⁰, daß der gesamte Text nachexilisch ist. Ebensogut kann man aber auch die Ergänzung von *gādōl* annehmen, um den alten Text den nachexilischen Gegebenheiten anzupassen¹⁰¹.

Recht schwierig zu beurteilen ist die gegenseitige Abhängigkeit der beiden Texte 2 Kön 22,4-7 und 2 Kön 12,10b.12f.15f.¹⁰² Die Ähnlichkeit beider Texte wurde schon früh erkannt¹⁰³, aber selten ausführlich untersucht. Erst aus neuerer Zeit gibt es drei eingehendere Abhandlungen zum Verhältnis dieser Texte, die jedoch zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen. W. Dietrich¹⁰⁴ hält dabei 2 Kön 22,4-7 für einen Auszug aus 2 Kön 12,10-17¹⁰⁵; dies impliziert für ihn, daß der Bericht über die Baumaßnahmen des Josia keinesfalls historisch sein kann. Dieser Schluß ist jedoch nicht zwingend. Selbst wenn der Bericht über die josianischen Baumaßnahmen von dem über die Arbeiten am Tempel zur Zeit des Joas literarisch abhängig ist, so kann er trotzdem historisch zutreffend sein, da am Tempel immer wieder Renovierungsarbeiten und Umgestaltungen vorgenommen werden mußten. Die Archäologie des Vorderen Orients zeigt, daß selbst bei den

⁹⁶ Dieses methodisch sicherlich problematische Vorgehen scheint mir angesichts der verfahrenen Forschungssituation ausnahmsweise gerechtfertigt zu sein. Die Forschungsgeschichte zu 2 Kön 22f. zeigt eindrücklich, daß mit den herkömmlichen Kriterien für literarkritische Scheidungen (Spannungen, Brüche etc.) bei diesem komplizierten Text kein überzeugendes Ergebnis erreichbar ist.

⁹⁷ Ziel dieser Untersuchung ist es lediglich, die 2 Kön 22f. zugrunde liegende Quelle von den Bearbeitungsschichten zu trennen, um so chronologisch einordbare Aussagen über das Räucheropfer zu erhalten. Insbesondere auf redaktionsgeschichtliche Überlegungen kann deshalb hier nicht eingegangen werden.

⁹⁸ Im Folgenden wird nicht zwischen möglichen dtr Bearbeitungsschichten (DtrP, DtrN, DtrH) unterschieden; vgl. auch oben A. 92.

⁹⁹ Vgl. 2 Kön 25,18; Jer 52,24.

¹⁰⁰ Reform (A. 19), 121-123.

¹⁰¹ Vgl. dazu ausführlich Spieckermann, Juda (A. 19), 47 A. 33. Vgl. auch u. S. 224 A. 153.

¹⁰² Eine Synopse der beiden Texte bietet Hoffmann, Reform (A. 19), 193.

¹⁰³ Vgl. vor allem Puukko, Deuteronomium (A. 83), 3.

¹⁰⁴ Josia (A. 81), bes. 18-22.

¹⁰⁵ Ebd., 21.

meist recht gut erbauten Tempeln im Abstand oft weniger Jahrzehnte mehrere Umbaumaßnahmen in Angriff genommen wurden. Es ist dabei nicht ausgeschlossen, daß bei der Beschreibung solcher Baumaßnahmen mehr oder weniger fest geprägte Wendungen übernommen wurden bzw. ältere Berichte als Vorlage verwendet wurden.¹⁰⁶

Ähnlich wie Dietrich nimmt auch Hoffmann an, daß der Bericht in 2 Kön 12,10-17 ursprünglicher ist¹⁰⁷, während Spieckermann zum gegenteiligen Ergebnis kommt¹⁰⁸. Wie schon B. Stade¹⁰⁹ vor ihm geht er von einer Abhängigkeit von 2 Kön 12,10-17 von 2 Kön 22,4-7 aus. In einer überzeugenden Untersuchung untermauert er dieses Ergebnis. Ist nun der josianische Baubericht¹¹⁰ ursprünglich, so wird man nicht fehlgehen, wenn man die Abfassung dieser Verse derselben Hand zuschreibt, die auch die Einleitung in V. 3 geschrieben hat. Zeitangabe, Inhalt und Stilistik erinnern stark an offizielle Quellen. Der Ablauf wird einerseits zwar in kurzer und sachlicher Art, andererseits jedoch auch verwaltungstechnisch exakt, ja beinahe umständlich bei der Beschreibung des "Dienstweges" (V. 4f.7) geschildert. Ebenso exakt sind die genauen Personenbezeichnungen mit Vaternamen und Berufsangabe. Die wörtliche Rede nimmt den größten Teil des Textes ein. Solche annalenhaften Quellen können einen hohen Grad an historischer Glaubwürdigkeit für sich beanspruchen, auch wenn berücksichtigt werden muß, daß der Geschichtsverlauf dabei aus königlicher Sicht dargestellt wird.¹¹¹

Dieser Text ist in sich einheitlich und weist keinerlei Spannungen auf, so daß keine weiteren literarkritischen Eingriffe vorgenommen werden müssen. Als Grundtext wird man mit folgendem Text zu rechnen haben:

3 Im 18. Jahr des Königs Josia sandte der König den Kanzler Schafan, den Sohn Azaljas, des Sohnes Meschullas, zum Hause Jahwes mit folgendem Auftrag:

106 Der Text legt nahe, daß es (vergleichbar mit den mittelalterlichen Bauhütten) festangestellte Handwerker am Tempel gab. Auch aus diesem Grunde wird man von mehr oder weniger kontinuierlichen Bauarbeiten am Tempel auszugehen haben.

107 Hoffmann, Reform (A. 19), 192-197.

108 Spieckermann, Juda (A. 19), 179-183.

109 B. Stade, Anmerkungen zu 2 Kö. 10-14, in: ders., Ausgewählte akkademische Reden und Abhandlungen (Gießen 1907), 181-199 bes. 192-197; trotz gewisser Gemeinsamkeiten im Ergebnis unterscheiden sich die Untersuchungen Spieckermanns und Stades erheblich.

110 Nicht gesichert erscheint mir die Zugehörigkeit von V. 6 zum ursprünglichen Text, denn diese Liste hängt stark hinter dem eigentlichen Bezugswort *ʿōsē hammēlākā* nach. Die Zufügung wird aber schon früh in den Text gekommen sein, denn in 2 Kön 12 wird sie schon vorausgesetzt.

111 Vgl. Dietrich, Josia (A. 82), 22; Spieckermann, Juda (A. 19), 46 A. 31. N. Lohfink, Die Gattung der "Historischen Kurzgeschichte" in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des Babylonischen Exils, ZAW 90 (1978), 319-347 hat hierfür als Gattungsbezeichnung den Begriff "Historische Kurzgeschichte" eingeführt. Damit wurde sicherlich etwas richtiges gesehen; andererseits müßten ältere formal gleichgebaute Texte hinzugezogen werden. Vgl. z.B. den in seinem formalen Aufbau, der Betonung der Gestalt des Königs und den genauen Berufsangaben vergleichbaren Text 2 Kön 16,10-16* (zur Analyse vgl. oben S. 199-206). Es ist daher wohl weiterhin daran festzuhalten, daß die historische Kurzgeschichte auf höfische Annalen zurückgeht. Eine ausführliche formgeschichtlich orientierte Untersuchung dieser Texte steht m.W. noch aus.

- 4 "Geh hinauf zu dem Priester Hilkia. Er soll das Geld gießen¹¹², das zum Hause Jahwes gebracht worden ist (und) das die Schwellenhüter vom Volk eingesammelt haben.
 5 Dann soll er es der Hand der Werkmeister übergeben, die als Aufseher im Hause Jahwes sind. Diese (wiederum) sollen es den Werkmeistern geben, die im Hause Jahwes sind, um die Schäden¹¹³ des Hauses auszubessern.
 7 Aber, nicht soll mit ihnen abgerechnet werden wegen des Geldes, das in ihre Hand gegeben wurde, denn auf Vertrauen hin arbeiten sie."

II. Der Bericht an den König (2 Kön 22,8-11)

Auch hier findet sich keine dtr Redewendung. Die einzige Ausnahme bildet der typisch dtr Ausdruck *sēper hattōrā* in V. 8.11. Es könnte sich dabei auch um eine (das Dtn durchaus richtig charakterisierende) Beschreibung des aufgefundenen Buches handeln, die nicht unbedingt aus dtr Hand stammen muß. Beachtenswert ist auch der Wechsel zwischen *sēper* (V. 10) und *sēper hattōrā* (V. 8.11). Der Ausdruck *sēper hattōrā* setzt dabei jeweils die Kenntnis des Buchinhalts voraus. Etwas überraschend ist der Einsatz in V. 8. Der Text berichtet nichts von einer Ausführung des königlichen Auftrages von 2 Kön 22,4-7*, sondern nur von dem Fund des Gesetzbuches. Daß der Befehl offenbar ausgeführt wurde, erfährt der Leser erst in V. 9. Auch sonst scheint der Fortlauf der Handlung nicht vorzusetzen, daß zwischen dem Übermitteln der königlichen Anordnung durch Schafan an Hilkia und der in V. 8 einsetzenden Handlung geraume Zeit verstrichen ist. Der Text legt es vielmehr nahe, daß das Gespräch zwischen Hilkia und Schafan eben zu dem Zeitpunkt stattfand, als Schafan die königliche Aufforderung überbrachte. Trifft dies zu, so kann die in V. 9 überbrachte Botschaft Schafans, der offensichtlich sich gleich nach dem Gespräch mit Hilkia an den König wandte, nicht dem historischen Geschehen entsprechen. Gleichzeitig fällt auf, daß sowohl in V. 9 als auch in V. 10 sich jeweils eine Redeeinleitung für die Worte Schafans findet. Auf die erste (*wayyāšeb 'et-hammēlek dābār wayyōmer*) folgt die Mitteilung, daß der Befehl ausgeführt wurde. Dies widerspricht jedoch dem Handlungsablauf, wie gerade zu zeigen versucht wurde. In V. 10 folgt nun auf die zweite Redeeinleitung (*wayyaggēd šāpān hassōpēr lammēlek lēmōr*) die Nachricht vom Buchfund. Diese Spannung im Text legt es nahe, eine literarkritische Scheidung vorzunehmen.

Die unwahrscheinlichere Lösung ist, V. 8aßb zu streichen und stattdessen die (verlorengegangene) Mitteilung des Hilkia zu setzen, daß er das Geld eingeschmolzen hat. Dann könnte man ohne weiteren Verlust auch V. 10 streichen und erhielte so eine kurze Darstellung mit dem Auftrag des Königs und dem Bericht über die Ausführung. Abgesehen davon, daß hier doch erhebliche Eingriffe in den Text nötig wären, wäre der so rekonstruierte Grundtext ein Torso: wir wüßten nur etwas über das Einschmelzen des Geldes, der Redaktor hätte aber auf den Bericht über die Ausführung der Tempelrenovierung verzichtet. Wahr-

¹¹² Hier ist wahrscheinlich *w^cyattēk* zu lesen, vgl. V. 9.

¹¹³ Eigentlich Singular.

scheinlicher und einfacher ist jedoch eine andere Lösung. Sieht man V. 9¹¹⁴ als spätere Ergänzung an, die die Ausführung des königlichen Auftrages berichten wollte, so erhält man eine in sich logische Darstellung der Ereignisse: Schafan geht zu Hilкия, erfährt dort von dem Buchfund (das Buch wurde also nicht bei den Baumaßnahmen entdeckt!) und berichtet anschließend dem König davon. So erledigen sich auch die Spekulationen, wie man bei den Baumaßnahmen auf das Buch stieß¹¹⁵. Hilкия wird das Buch stattdessen da gefunden haben, wo man es normalerweise sucht, nämlich in der Tempelbibliothek. Der vor-dtr Verfasser des Textes hat den königlichen Renovierungsbefehl somit nur als Einleitung benutzt. Das Schwergewicht der Handlung verschiebt sich nun völlig auf das Buch; vom Tempel ist im Folgenden keine Rede mehr.

Der so rekonstruierte Grundbestand ist in sich einheitlich und ähnlich kurz und sachlich wie in 2 Kön 22,3-7*. Ohne weitere Ausführungen werden an die Redeeinheiten, die dem Leser in aller Kürze das Geschehen vermitteln wollen, die Handlungen der beteiligten Personen angefügt. Man kann daher ebenfalls an Annalen denken, die am Hofe abgefaßt wurden. Sicherlich standen 2 Kön 22,3-7* und 22,8-11* in diesen Quellschriften nicht unmittelbar nebeneinander. Dazu ist die Absicht, die in beiden Texteinheiten verfolgt wird, zu unterschiedlich. Der vor-dtr Kompilator, der sich beider Quellschriften bediente, benutzte die erste wohl lediglich, um zu begründen, wieso der Kanzler des Königs sich zum Priester begab. Die Einfügung von V. 9 geht möglicherweise auf denselben Redaktor zurück.

Der Text dieses zweiten Quellentextes lautete demnach ursprünglich:

8 Der Priester Hilкия sprach nun zu dem Kanzler Schafan: "Das Gesetzbuch habe ich im Hause Jahwes gefunden". Hilкия gab das Buch Schafan und er las es.

10 Dann erstattete der Kanzler Schafan dem König Bericht: "Ein Buch hat mir der Priester Hilкия gegeben". Und Schafan las es dem König vor.

11 Als der König aber die Worte des Gesetzbuches hörte, da zerriß er seine Kleider.

III. Die Befragung des Orakels (2 Kön 22,12-20)

In den V. 12-14 findet sich nichts typisch dtr. Anders verhält es sich mit den beiden Prophetensprüchen, deren erster (V. 15-17) ein Gerichtswort an das Volk, der zweite (V. 18-20) jedoch ein Heilswort an Josia ist. Diese Zweiteilung erinnert in gewisser Weise an die dtr Beurteilungen der Könige Judas und Israels, bei denen in einigen Fällen dem König das Wandeln auf den Wegen Jahwes bestätigt

¹¹⁴ V. 9a noch zum ursprünglichen Text zu rechnen, ist unwahrscheinlich, denn im gesamten Alten Testament wird *hēšib dābār* nie mit *NGD* fortgesetzt, jedoch häufig mit 'MR (Ex 19,8; Num 13,26; Dtn 1,25; 2 Sam 24,13; 1 Kön 2,30; 12,16; Ez 9,11; 1Chr 21,12; 2 Chr 34,16).

¹¹⁵ Die in der Forschung gern angenommene These, daß das Buch bei den Baumaßnahmen gefunden wurde, setzt die Restaurationsarbeiten schon voraus, während in V. 9 das Geld erst geschmolzen wird. Trennt man V. 9 nicht literarkritisch heraus, so muß man die Mitteilung Hilkias an Schafan um geraume Zeit, mindestens jedoch um mehrere Tage, verschieben. Dies wird durch den Text jedoch in keiner Weise gestützt. Ob das Buch speziell für den Fund in den Tempel eingeschleust wurde, ist in unserem Zusammenhang ohne Belang.

wird, das Volk jedoch wegen seines abgöttischen Treibens angeklagt wird (1 Kön 22,44; 2 Kön 12,4; 14,4.35). Trotzdem wird man nicht davon auszugehen haben, daß der ganze Abschnitt dtr formuliert ist.

Im ersten Teil (V. 15-17) folgt auf eine doppelte Botenspruchformel, die bereits ein literarisches Wachstum anzeigt, in V. 16f. das eigentliche Orakelwort. Dieses ist durchweg dtr, da nahezu alle Phrasen Parallelen in den dtr Redaktions-schichten der Königebücher und des Jeremiabuches haben. Der Ausdruck *hin^enī mēbī rā^cā 'el^c/al* taucht sonst noch in 1 Kön 14,10; 21,21; 2 Kön 21,12; Jer 11,11; 19,3.15; 35,17; 45,5 jeweils in dtr Kontext auf¹¹⁶. Auch der Ausdruck *hammāqōm hazzē* erscheint vornehmlich, wenn auch nicht ausschließlich, in dtn/dtr Texten (Dtn 1,31; 9,7; 11,5; 19,6; 26,9; 1 Kön 8,29.30.35; Jer 7,3.6.7.20; 14,13; 19,3.4.7.12; 22,3.4. u.ö.). Die komplette Formulierung *hammāqōm hazzē w^{ec}al yōš^ebāw* findet sich sonst nur noch in V. 19, an der Parallelstelle 2 Chr 34,24.27.28 sowie, leicht abgeändert, in Jer 19,12 (dtr!). Es legt sich daher nahe, V. 16a als dtr zu betrachten¹¹⁷. Parallel zum ersten Teil des Spruches gestaltete der dtr Redaktor nun den zweiten Teil. Der Akkusativ *'et kōl-dibrē* hängt dabei von *mēbī* ab. *Dibrē-has-sēper* findet sich sonst nur noch in 2 Kön 22,11.13; 23,2; Jer 29,1; 36,32; Jes 29,18 und in dem Paralleltext 2 Chr 34,21.30. Der Ausdruck wurde aus den älteren Belegstellen übernommen und an V. 16a angehängt. Auch V. 17 enthält eine Reihe dtr Wendungen. *Āzābūnī* erscheint in dtr Kontext noch in 1 Kön 11,33; Jer 1,16; 19,4, ansonsten jedoch auch in Jer 5,7; Ps 27,10 und in dem Paralleltext 2 Chr 34,25. *'Ēlōhūm 'āhērīm* ist "der klassische dtn/dtr Terminus"¹¹⁸. Ähnliches gilt auch für *K^cS hif.*, das allein 42 mal als dtr Begriff zu finden ist¹¹⁹. Der volle Ausdruck *K^cS hif. ma^cāsē y^edēhem* (bzw. *-kem*) hat zwar auch nicht-dtr Parallelen, findet aber seine fast gleichlautende Entsprechung in den dtr Texten Jer 25,6f. und 32,30. *Niš^stā hāmātī* ist - abgesehen von V. 13 - ein singulärer Ausdruck in der alttestamentlichen Literatur, die damit verbundene Vorstellung ist jedoch typisch dtr¹²⁰. *KBH* in Verbindung mit dem Zorne Gottes erscheint nur noch in der Parallelstelle 2 Chr 34,25 und in dem dtr Vers Jer 7,20 und dürfte daher ebenfalls von einem dtr Redaktor stammen.

¹¹⁶ Vgl. aber auch die gegenteilige Meinung von H. Schmoldt, *Elijas Botschaft an Ahab. Überlegungen zum Werdegang von 1 Kön 21*, Biblische Notizen 28 (1985), (39-52) 51, die jedoch angesichts des sonstigen Belegmaterials wenig überzeugt; vgl. zu diesem Ausdruck auch W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973), 153 und Dietrich, *Prophetie* (A. 5), 72f.

¹¹⁷ Anders Spieckermann, *Juda* (A. 19), 424 und Dietrich, *Prophetie* (A. 5), 55, die beide V. 16a einer dem Redaktor vorliegenden Quelle zuschreiben wollen.

¹¹⁸ Hoffmann, *Reform* (A. 19), 358. Vgl. zu dieser Formel neben der Zusammenstellung bei Hoffmann auch M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford 1972/1983), 320f. sowie F.J. Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament* (BBB 29; Bonn 1968), 130-182.

¹¹⁹ Vgl. S.R. Driver, *Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments* (Berlin 1896), 218; Weinfeld, *Deuteronomy* (A. 118), 340; Hoffmann, *Reform* (A. 19), 332. Gegen Hoffmann und mit Thiel, *Redaktion* (A. 116) muß auch Jer 8,19 zu den dtr Belegen gerechnet werden; vgl. auch Thiels Bemerkungen, ebd., 120.

¹²⁰ Darauf hat schon Weinfeld, *Deuteronomy* (A. 118), 348 aufmerksam gemacht.

Es zeigt sich somit, daß dieser erste Prophetenspruch der Hulda durchgehend dtr formuliert ist und nicht auf eine Quelle zurückgeht. Das vom Dtr gerügte kultische Vergehen wird an zwei Punkten dargestellt: Dem Verlassen Jahwes einerseits und dem Räucheropfer für fremde Götter¹²¹ andererseits.

Anders verhält es sich mit dem zweiten Orakelspruch. Die Verse 18 und 19 sind frei von dtr Phraseologie. V. 18 zeigt mit *dāraš 'et-YHWH*, das an V. 13 anknüpft, deutlich, daß die vorherigen Verse eine Zufügung sein müssen. Auch werden die Personen anders angesprochen als in V. 15b (*'imrū/tōm^erū*). Dies zeigt nachträglich, daß die vorhin vorgenommene Ausgrenzung von V. 16f. zutreffend war. In V. 19 ist *KN^c mipp^enē YHWH* nicht dtr, wie Weinfeld¹²² angenommen hat. Erst in V. 20 findet sich wieder eine dtr Erweiterung. *Ēnēkā rā^cā* ist typisch dtr¹²³. *Rā^cā 'āšer-'ānt mēbī 'al-hammāqōm hazzē* nimmt V. 16 wieder auf und gehört wohl zur selben dtr Ergänzungsschicht. Der Schlußteil dieses Verses (*wayyāšibū 'et-hammēlek dābār*) gehört dagegen der vor-dtr Fassung des Textes an und bildet mit V. 9 eine Inclusio für den ganzen Text. Dies bestätigt die oben geäußerte Vermutung, daß V. 9 schon von dem Kompilator der Quellenberichte eingefügt wurde. Dieser vor-dtr Redaktor der Quellen gestaltete seine Erzählung demnach mit einem für die hebräische Historiographie typischen Stilmittel.

Die Untersuchung ergab, daß V. 15-17 eine dtr Ergänzung des Textes ist. Dies hat jedoch auch Auswirkungen auf V. 13. Wenn der nicht-dtr und ältere Orakelspruch nur das Geschick des Königs behandelte, so wird auch die Anfrage an dieses Orakel nur den König betroffen haben. "Und wegen des Volkes und wegen ganz Juda" ist daher als sekundäre Erweiterung anzusehen. Da V. 17 als dtr erkannt wurde, wird man auch diese Worte in V. 13* derselben Hand zuzuweisen haben¹²⁴. Problematisch ist dann wieder V. 18bß. Der erhaltene Text ergibt so keinen Sinn. Daher nimmt man oft an, daß hier einige Worte ausgefallen sind. Andererseits kann man auch an einen Zusatz denken, wobei der eigentliche Sinn unklar bleiben muß¹²⁵.

¹²¹ Hier auf wird unten S. 252ff. ausführlich eingegangen.

¹²² Deuteronomy (A. 118), 351 No. 10. Diese Formel erscheint nur noch in 1 Kön 21,29 und Ri 11,33.

¹²³ Weinfeld, Deuteronomy (A. 118), 357.

¹²⁴ *Nišsetā hēmā* kommt nur hier und in V. 17 vor, das Verb in gesamten Alten Testament nur sechsmal im Nifal. Der restliche Satz kann nicht allein stehen und gehört offenbar zum selben Redaktionsvorgang.

¹²⁵ H.W. Wolff, Die Begründungen der prophetischen Heils- und Unheilssprüche, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 22; München 1973), 9-35 (= ZAW 52 [1934], 1-22) hat in einer eingehenden Untersuchung insgesamt 130 Prophetensprüche auf das Verhältnis von Begründung und Zukunftsweissagung hin untersucht und dabei festgestellt, daß bei Heilssprüchen meist die Reihenfolge Zukunftsweissagung - Begründung und seltener Zukunftsweissagung - Begründung - Zukunftsweissagung Anwendung findet. Es gibt jedoch mit Jes 33,15f. und 38,5 par. 2 Kön 20,5 auch zwei Belege für die Reihenfolge Begründung - Zukunftsweissagung. Auch formgeschichtlich kann man also nur Vermutungen anstellen, ohne zu einem gesicherten Ergebnis zu kommen. Da jedoch Ergänzungen bei diesem unklaren Text rein spekulativ bleiben müssen, wird man ohne eigentlichen Verlust auf diese unklaren Worte verzichten können.

Das nun folgende Heilswort wird - formal richtig¹²⁶ - mit *ya^can* eingeleitet¹²⁷. Nach einem Nominalsatz folgen drei Beschreibungen des Verhaltens Josias, nachdem er den Inhalt des Gesetzbuches vernommen hat. Diese Abfolge wird von einem *'äšer*-Satz unterbrochen, der sinnvollerweise am Ende der Dreierreihe stehen müßte. Schon dies macht ihn als einen Einschub verdächtig. Unterstützt wird diese Vermutung dadurch, daß prophetische Rede im allgemeinen im poetischen Stil verfaßt war. Streicht man nun diesen Einschub, erhält man einen prophetischen Satz klassischen Stils:

ya^can raḡ-^fbāb^ckā // wattikkānā^c mipp^cnē YHWH
wattiqra^c 'et-b^cgādēka // wattibkē^fpānāy

Die beiden ersten Glieder dieses Spruches enden dabei jeweils auf ein Suffix der 2.m.sg., die beiden letzten Glieder jeweils auf Jahwe bzw. auf die 1.sg. für Jahwe. Die abschließende Formel will anzeigen, daß der Fragesteller erhört wurde.

Auch die in V. 20 folgende Weissagung läßt sich nach dem Ausscheiden des dtr Anteils wieder in poetischer Rede darstellen und bildet mit dieser Zukunftsweissagung den notwendigen Abschluß des Prophetenwortes:

lākēn hin^cnī'ōsipkā^c al-'ābōtēkā //
w^cnē'ēsaptā'el-qibrōtēkā b^cšālōm

Der Parallelismus membrorum bestätigt somit die vorgenommene literarkritische Scheidung. V. 20b ist eine von demselben vor-dtr Verfasser wie V. 9 geschaffene nachträgliche Rahmung des Stückes.

Der rekonstruierte Quellentext hatte demnach folgenden Wortlaut:

- 12 Da befahl der König dem Priester Hilkia und dem Achikam, dem Sohne Schafans, und dem Achbor, dem Sohne Michaijas, und dem Kanzler Schafan und dem Asaja, dem Diener des Königs:
- 13 "Geht, befragt Jahwe wegen meiner Person, was die Worte dieses aufgefundenen Buches betrifft".
- 14 Da ging der Priester Hilkia und mit ihm Achikam, Achbor, Schafan und Asaja zu der Prophetin Hulda, der Frau des Schallum, des Sohnes Tiqwas, des Sohns Charchas, des Kleiderhüters. Sie wohnte in Jerusalem im zweiten Bezirk, und sie sprachen mit ihr.
- 15 Sie aber sprach zu ihnen:
- 18 "Dem König von Juda, der euch geschickt hat, um Jahwe zu befragen, sollt ihr sagen: So spricht Jahwe, der Gott Israels:
- 19 Weil dein Herz weich geworden ist und du dich vor Jahwe gebeugt hast und deine Kleider zerrissen hast, habe ich dich erhört. Spruch Jahwes.
- 20 Darum siehe: Ich werde dich einsammeln zu deinen Vätern und du wirst versammelt werden in deinem Grab in Frieden."

Das so rekonstruierte Prophetenwort muß noch in aller Kürze formgeschichtlich bedacht werden. Der Aufbau ist denkbar einfach. Auf eine etwas ausgebauten Botenformel¹²⁸ folgen die mit *ya^can* ein-

¹²⁶ Vgl. Wolff, Begründungen (A. 125), 14. C. Westermann, Prophetische Heilsworte im Alten Testament (FRLANT 145; Göttingen 1987) geht auf dieses Heilswort nur am Rande ein (vgl. S. 25).

¹²⁷ Vgl. allerdings D.E. Gowan, The Use of *ya^can* in Biblical Hebrew, VT 21 (1971), 168-185; sowie Dietrich, Prophetie (A. 5), 64ff.

¹²⁸ Diese Art der Formel stellte offensichtlich zur Zeit der Hulda (und des Jeremia) den gebräuchlichsten Typ dar, wie die Untersuchung von Dietrich, Prophetie (A. 5), 70f. zeigt. Da Hulda

geleitete Begründung, die mit der 2.m.sg. Perfekt formuliert ist, und das Erhörungsorakel, bei dem die 1.sg.cs. Perfekt verwendet wird. Abgeschlossen wird dieser Teil durch die Gottesspruchformel. In der anschließenden Heilsankündigung, die mit *lākēn* eingeleitet wird, sind beide Sätze mit der 1.sg.cs. Imperfekt formuliert. Bis auf das Erhörungsorakel entspricht dieser Aufbau - nur ins Positive gewendet - dem Gerichtswort an Einzelne. Da im Alten Testament aus vorexilischer Zeit kaum Heilsworte erhalten sind, muß man sich an den Gerichtsworten orientieren. Innerhalb der Anklagereden dieser Prophetenworte unterschied Westermann¹²⁹ drei Grundmuster der Darstellung. In der dritten Gruppe sind dabei Anklagerede und Ankündigung in einen logisch-grammatikalischen Zusammenhang gebracht, der meist durch die kausale Partikel *ya'an* ausgedrückt wird¹³⁰. Westermann kommt zu dem Schluß, daß sich diese grammatikalische Verbindung aus den in früherer Zeit allein stehenden Anklagesätzen entwickelt hat. Diese etwas allgemeine Aussage kann man jedoch noch spezifizieren. Der Großteil der 96 Belege für *ya'an* im Alten Testament stammt aus prophetischen Schriften. Hierbei läßt sich eine besondere Vielfalt der Verwendungsmöglichkeiten belegen. Beschränkt man sich jedoch auf die Stellen, bei denen auf *ya'an* ein Perfekt folgt¹³¹, so kann die Begründung noch immer vor oder nach der Ankündigung stehen, ebenso kann die Ankündigung mit *w* oder aber mit *lākēn* eingeleitet werden. Grenzt man nun weiter auf diejenigen Texte ein, die im ersten Teil eine mit *ya'an* eingeleitete Anklage bringen, auf die dann ein Verb im Perfekt folgt (mit der 2. oder 3. sg. oder pl.), und bei denen dann die Ankündigung mit *lākēn* oder *lākēn hin nī* eingeleitet wird (mit einem Verb im Partizip), so reduziert sich die Zahl der Belege auf fünf: Num 20,12; Ez 28,2; 29,9; 36,2.13. Man kann diese Zusammenstellung noch um diejenigen Belege ergänzen, die die ausführlichere Form *ya'an 'āšer* oder *ya'an kī* aufweisen¹³². So erhält man insgesamt 16 (inklusive 2 Kön 22,19 = 2 Chr 34,27) Belege. Die Liste dieser Belegstellen zeigt, daß diese Form des Prophetenspruchs erstmals bei Jesaja auftaucht, ihren Schwerpunkt jedoch in der Zeit vor und während des Exils hatte, um dann - je nach literarkritischer Beurteilung der einzelnen Texte - noch kurze Zeit in Schülerkreisen weiterzuleben. Späte Texte fehlen vollständig. In exilischer Zeit wird die Ankündigung dann breit ausgebaut¹³³, während *hin nī* und *hinnē* - bei Jesaja noch grundlegender Bestandteil dieses Typs eines Prophetenwortes - im Laufe der Zeit schwinden können¹³⁴. Der Partizipialstil der Ankündigung bleibt meist stabil.

Diese *formgeschichtliche* Untersuchung stützt somit die These, daß der rekonstruierte Grundtext des Huldaorakels durchaus aus der Zeit Josias stammen kann. Es gibt keinen Anlaß, das Prophetenwort nicht der Prophetin Hulda zuzuschreiben. Daher muß auch nicht mehr nach Argumenten gesucht werden, wie dieses Orakel im Munde eines nachexilischen Redaktors zu verstehen ist¹³⁵. Es spricht nichts dagegen, daß das Orakel dem Josia ein heilvolles Ende verheissen hat und somit seinen Tod nicht kannte. Auch dies legt nahe, an eine Abfassungszeit des Quellentextes vor 609 zu denken. Die genauen Angaben in V. 14 lassen dabei ebenfalls wieder an einen Text denken, der von Hofchronisten festgehalten wurde.

und Jeremia etwa gleichzeitig wirkten, besteht kein Anlaß, aus formalen Gründen eine (nach-)exilische Abfassung anzunehmen.

129 C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (München⁵ 1978), 102-106.

130 Ebd., 106.

131 Dies trifft auf folgende Stellen zu: Num 20,12; 1 Sam 15,23; 1 Kön 20,42; 2 Kön 22,19 = 2 Chr 34,27; Jes 65,12; 66,4; Jer 35,17; Ez 5,11; 20,16.24; 23,35; 24,13; 28,2; 29,9; 34,21; 36,2.6.13; Hos 8,1. Mit Ausnahme von 2 Kön 22,19 = 2 Chr 34,27 handelt es sich dabei durchgehend um Gerichtsworte.

132 *ya'an 'āšer*: 2 Kön 1,16; 21,11; Jer 19,4; 29,31; 35,18; Ez 21,9; 26,2. *ya'an kī*: Jes 8,6; 29,13.

133 So in den sich nur gering unterscheidenden Formulierungen in 2 Kön 21,12; Jer 29,32; 35,19; Ez 26,2; 28,7.

134 Es fehlt: Num 20,12 (P); 2 Kön 1,16; Jer 35,19; Ez 21,9; 36,2.14.

135 Vgl. Dietrich, Prophetie (A. 5), 57f.; Hoffmann, Reform (A. 19), 182-187. Anders ausführlich M. Rose, Bemerkungen zum historischen Fundament des Josia-Bildes in II Reg 22f., ZAW 89 (1977), 50-63.

IV. Der Bundesschluß (2 Kön 23,1-3)

Während in V. 1 keinerlei dtr Elemente zu finden sind, dürfte *kòl-ṭš y^ehūdā w^ekòl-yōš^ebē y^erūšalayim* in V. 2 aus einer dtr Redaktionsstufe stammen. Dieser Ausdruck findet sich fast nur an Stellen der dtr Redaktion des Jeremiabuches¹³⁶. In V. 3 ist die Wendung *ḥālak 'aḥar YHWH* sehr wahrscheinlich eine ins positive gewendete dtr Formel¹³⁷. Ebenso verhält es sich mit den folgenden Worten. *Lišmōr mišwōtāw w^eet-^cēd^ewōtāw w^eet-ḥuqqōtāw b^ekòl-lēb ub^ekòl-nēpeš* ist aus verschiedenen typisch dtr Formeln zusammengesetzt¹³⁸. Der Rest des Satzes weist jedoch keinerlei dtr Elemente auf.

Streicht man all diese Elemente aus dem überlieferten Text, so findet sich in dem Restbestand noch eine Spannung. Während in V. 1 nur die Ältesten angesprochen sind, ist in V. 2 auch noch von den Priestern, den Propheten und dem ganzen Volk die Rede. Da diese im bisherigen Verlauf der Handlung nie erwähnt wurden, ist es eher wahrscheinlich, darin eine sekundäre Ergänzung zu sehen. Ein Redaktor wollte hier offensichtlich das ganze Volk als Individuen an diesem Bund Anteil haben lassen. Historisch richtiger ist jedoch, daß nur die Ältesten, die das Volk in seiner Gesamtheit repräsentierten, anwesend waren. Daher ist die Nennung des Volkes, das dem Bund in V. 3 beitrifft, nicht eine Spannung im Text, sondern eine sachlich richtige Aussage: Die Ältesten traten nicht je für sich dem Bund bei, sondern als Vertreter des gesamten Volkes. Bemerkenswert ist, daß der Standort des Königs, als er den Bund "schnitt", genau mitgeteilt wird¹³⁹. Diese Information ist nur dann verständlich, wenn sie von einem zeitgenössischen Verfasser stammt, der an solchen Informationen ein besonderes Interesse hatte. Daher hat man am ehesten an Aufzeichnungen aus dem Bereich des Hofes (oder des Tempels) zu denken. Die ganze Darstellung des Grundtextes beschränkt sich wieder auf das Wesentliche des Handlungsablaufes sowie auf einige wichtige Details (Adressaten, Ort des Bundesschlusses), so daß man an dieselbe Schreiberhand zu denken hat wie bei den vorangehenden Quellentexten.

Auf Grund obiger Rekonstruktion lautete der Grundtext folgendermaßen:

136 Vgl. Thiel, Redaktion (A. 116), 95; Weinfeld, Deuteronomy (A. 118), 353 No. 9.

137 Vgl. dazu Helfmeyer, Nachfolge (A. 118), 77-93.126-130 bes. 83-86.

138 Vgl. die Belege bei Weinfeld, Deuteronomy (A. 118), 336 No. 16 sowie 334 No. 9. Vgl. auch die neuerliche Diskussion bei Müller, 2Kön 23,3 (A. 81).

139 Vgl. dazu 2 Kön 11,14 sowie zu einer archäologischen Parallele A. Kuschke/M. Metzger, Kumi und die Ausgrabungen auf Tell Kāmid el-Lōz, in: Congress Volume Uppsala 1971 (VT.S 22; Leiden 1972), (143-173) 162-166.

- 1 Da sandte der König aus und versammelte um sich alle Ältesten Judas und Jerusalems.
- 2 Der König stieg hinauf zum Hause Jahwes und las vor ihren Ohren alle Worte des Bundesbuches, das im Hause Jahwes gefunden wurde.
- 3 Dann trat der König an die Säule und schnitt den Bund vor Jahwe, um die Worte dieses Bundes, die in diesem Buch niedergeschrieben sind, festzumachen. Das ganze Volk trat dem Bund bei.

V. Die Kultreform (2 Kön 23,4-14)

Die Trias Baal, Aschera und das ganze Himmelsheer in V. 4 taucht sonst im Alten Testament nur noch in 2 Kön 17,16; 21,3 (jeweils dtr) auf. Auffällig ist auch, daß hier statt des sonst üblichen *bēi YHWH* ausnahmsweise *hēkāl YHWH* steht, was jedoch nicht unbedingt auf dtr Herkunft schließen läßt¹⁴⁰. *ŠRP* ist ein vom Dtn für die Beseitigung illegitimer Kulte geforderter Begriff, der dann auch oft im DtrG Verwendung findet¹⁴¹. Das Beseitigen der Asche soll die vollständige Vernichtung der Kultgegenstände ausdrücken.¹⁴² Bethel wird hier zwar nicht als negativ zu wertende Kultstätte eingeführt, aber offensichtlich so verstanden. Dies setzt die dtr Polemik gegen dieses Heiligtum voraus und dürfte daher ebenfalls von einem dtr Redaktor hier eingefügt worden sein.

Mit V. 5 beginnt ein Textkomplex, der größtenteils von einem dtr Redaktor frei formuliert wurde. V. 5aα ist noch Bestandteil des ursprünglichen Textes, wie vor allem die Verwendung von *ŠBT* hif. zeigt. Das Verb wird nur hier und in V. 11 im Sinne einer kultreinigenden Aktion durch Menschen verwendet. Auch das seltene¹⁴³ Wort *kōmer*¹⁴⁴, das eine (wertende?) Bezeichnung für einen Priester ist, ist keinesfalls dtr. Anschließend folgt eine Reihe rein dtr geprägter Sätze, die die kultischen Mißstände verdeutlichen sollen, wie sie angeblich zur Zeit des Josia herrschten. Dazu gehört das Räuchern auf den Höhen¹⁴⁵, wobei das Opfer dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Sternen und dem ganzen Himmelsheer dargebracht wird¹⁴⁶.

140 Nicht-dtr Belege finden sich in 1 Sam 1,9; 3,3; 2 Kön 18,16; 24,13; 2 Chr 26,16; 27,2; 29,16; Esr 3,6.10; Jer 7,4; 24,1; Ez 8,18; Hag 2,15.18; Sach 6,12.15.

141 Vgl. dazu die Zusammenstellung bei Hoffmann, Reform (A. 19), 345f.

142 Zur Vernichtungssymbolik vgl. auch C.T. Begg, The Destruction of the Calf (Exod 32,20/Deut 9,21), in: Lohfink (Hrsg.), Deuteronomium (A. 81), 208-251; U. Rüterswörden, Beiträge zur Vernichtungssymbolik, Biblische Notizen 2 (1977), 16-22; ders., Vernichtungssymbolik in Ugarit, Göttinger Miscellen 19 (1976), 51-55.

143 Es findet sich im Alten Testament nur noch in Hos 10,5 und Zeph 1,4; vgl. auch KAI 225,1; 226,1; 228A,23. B,2; 239,3; 246,1.

144 Vgl. zu diesem Terminus zuletzt M. Görg, Der Priestertitel *kmr* und *khn*, Biblische Notizen 30 (1985), 7-14. Es ist durchaus möglich, daß hier der Priestertitel als eine exakte Beschreibung für einen dem syrischen Kult verbundenen Priester verwendet wird und deshalb die aramäische Bezeichnung benutzt wird. Somit hätte dieses Wort nur eingeschränkt eine abfällige Bedeutung, und würde vielmehr einen Fremdkult beschreiben.

145 Dies wird besonders häufig bei den sog. Höhenformeln zu Beginn der Darstellung eines jeden Königs im DtrG genannt; vgl. dazu u. S. 252-255 sowie vor allem die Zusammenstellung bei Hoffmann, Reform (A. 19), 337f. und H. Weippert, Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königebücher, Bib. 53 (1972), 301-339.

146 Die Zusammenstellung dieser Gottheiten ist typisch dtr, vgl. dazu z.B. Hoffmann, Reform (A. 19), 360ff.

Auch V. 6 gehört nicht zum Grundtext und ist möglicherweise dtr. Dafür spricht neben der negativen Beurteilung der Aschera auch die dem dtr. V. 4 ähnelnde Formulierung des Textes (vgl. auch 1 Kön 15,13 [dtr.]). Der Vers bezieht sich auf 2 Kön 21,7 und will die Beseitigung auch dieses Gegenstandes aus dem Jerusalemer Tempel betonen. Bei der Ascherafigur dürfte es sich um eine Kompositfigur (mit Holzkern und Metallüberzug ?) gehandelt haben, da sie sowohl verbrannt als auch zermahlen wurde.¹⁴⁷ V. 6b stellt wieder eine typisch dtr Beschreibung der Vernichtung dar. Ebenso wie in V. 6 kann auch in V. 7 die dtr Verfasser-schaft nicht eindeutig nachgewiesen werden, doch wird dies durch den Inhalt nahegelegt. Der Text führt Dtn 23,18 aus, benützt jedoch eigene Formulierungen.

Auffällig ist V. 8aα. Während bisher in meist recht deutlichen Worten die Kult-reinigungsmaßnahmen beschrieben wurden, überrascht das eher allgemeine *BW*^{hif}. Zwischen den Zeilen kann der Leser zwar vermuten, daß die Landpriester ihrer Ämter enthoben wurden bzw. mit niedrigeren Aufgaben im Jerusalemer Kult beauftragt wurden (vgl. auch V. 9), doch steht hinter diesem Halbvers keineswegs die Reinigung des Kults von heidnisch empfundenen Elementen, sondern vielmehr das dtn/dtr Zentralisationsgebot. Dieses spielt jedoch in den ganzen Reformmaßnahmen keine weitere Rolle. Daher dürfte es sich bei diesem Satzteil ebenso wie bei dem gesamten V. 9 um einen späten Zusatz handeln.¹⁴⁸

Mit V. 8aß wird der ursprüngliche Text mit einer weiteren Reinigungsmaßnahme fortgesetzt. Die Erwähnung des Räucherns ist hier nicht typisch dtr. *Qṭr* mit Priestern als Subjekt erscheint nur noch 1 Kön 13,2; 2 Chr 13,11 und 29,11. Typisch dtr ist dagegen, daß das Volk (1 Kön 22,44; 2 Kön 14,4; 15,4.35; 17,11; 18,4; 22,17) oder aber ein König (1 Kön 3,3; 2 Kön 16,4.13) auf den Höhen räuchern. 1 Sam 2 belegt dagegen, daß dies die Aufgabe der Priester war. Hier hat sich somit ein vor-dtr Sprachgebrauch erhalten. Auch die Gebietsumschreibung "von Geba bis Beerscheba" ist nicht dtr¹⁴⁹, sondern vermutlich eine idealisierte Größe des Südreichs (vgl. aber auch Sach 14,10). Ebenso ohne dtr Parallele ist die Erwähnung der *bāmōt hašš^{ec}ārīm*¹⁵⁰. Oben wurde schon erwähnt, daß V. 9 eine sekundäre Einfügung ist. Der Vers stört den Zusammenhang erheblich. Auch der Ausdruck *^cLH 'el mizbē^ah YHWH* findet sich nur in späten Texten.¹⁵¹

V. 10-12 weisen keinerlei dtr Formulierungen auf, während V. 13f. sicherlich eine späte (dtr) Zufügung sind, da die Zerstörung der Höhen schon in V. 8 berichtet wurde. V. 13 will darstellen, daß die von Salomo errichteten Kultstätten (vgl. 1 Kön 11) ebenfalls beseitigt wurden und keinesfalls bei der Kultreinigung überse-

¹⁴⁷ Anders Spieckermann, *Juda* (A. 19), 89.

¹⁴⁸ Zu beachten ist auch der Unterschied zu Dtn 18,6f.!

¹⁴⁹ Die einzige Parallele findet sich in 2 Sam 5,25.

¹⁵⁰ Zur inhaltlichen Klärung dieses Ausdrucks vgl. u. S. 225f.

¹⁵¹ Der einzige vordtn Beleg für *mizbē^ah YHWH* ist Jos 9,27.

hen wurden.¹⁵² V. 14 ist lediglich eine summarische Zusammenfassung und dürfte deshalb auch sekundär sein.

Somit können als nichtdtr folgende Verse erschlossen werden: V. 4*.5a.8aßb.10-12. Dieser Restbestand soll nun noch weiter auf seine Integrität hin untersucht werden.

Schon oben wurde ein Teil von V. 4 als sekundär erkannt. Trotz der auffälligen Bezeichnung *hēkāl YHWH* statt *bēt YHWH* könnte ein Teil dieses Verses ursprünglich sein. Es handelt sich dann um folgenden Versteil:

Der König befahl dem Priester¹⁵³ Hilkia und den untergeordneten Priestern und den Schwellenhütern, alle Geräte aus dem Tempel Jahwes herauszubringen.

Formal ähnelt dieser Vers den Quellentexten, die zuvor der höfischen Annalistik zugeschrieben wurden. Sollte dies für diesen Vers auch zutreffen, wofür wiederum die genauen Personen- bzw. Berufsangaben sprechen, so hätten wir hier die einzige Angabe dieser Hofannalistik über die Reinigung des Tempels. Wie noch zu zeigen sein wird, entstammen die nachfolgenden Reformmaßnahmen einer anderen Quelle. Wenn, wie der Text berichtet, alle Geräte herausgebracht wurden, so scheint es sich um eine grundlegende Reinigung des Tempelinventars zu handeln. Nähere Informationen lagen offensichtlich nicht im Interesse dieser Quelle.

Problematisch ist dann wieder die doppelte Lokalisationsangabe für die *bāmōt hašš^{ec}ārīm* in V. 8. Vergleicht man die beiden Angaben, so fällt auf, daß sie sowohl an ihrem Anfang (jeweils ein *ʾāšār*-Satz) als auch an ihrem Ende (*šr-h^cyr* / *bš^cr h^cyr*) nahezu gleichlautend sind.¹⁵⁴ Dies legt die Vermutung nahe, daß hier eine alte Textverderbnis vorliegt, die man schon früh zu rekonstruieren versucht hat. Den Redaktoren lagen offenbar zwei verschiedene Versionen vor, wie man die Lücke schließen könne; da eine Entscheidung nicht zweifelsfrei möglich war,

¹⁵² Es dürfte sich dabei um eine schriftgelehrte Zufügung aus spät-dtr Kreisen handeln. Es ist kaum vorstellbar, daß diese Kultplätze durchgehend benützt und somit noch im 6. Jh. intakt waren.

¹⁵³ Zumindest *gādōl* stellt einen Zusatz dar; vgl. auch den Apparat der BHS sowie oben S. 213 mit A. 101. *Hakkōhēn* findet sich in 2 Kön 22,10.12.14; 23,4, während *hakkōhēn haggādōl* in 1 Kön 22,4.8; 23,4 auftaucht. Möglicherweise ist die Ergänzung von *gādōl* in diesem Text nicht völlig willkürlich, da sich alle Belege in den postulierten Quellentexten finden. Dies hätte (bei einer vorexilischen Datierung der Quellen) zur Folge, daß die Erweiterung möglicherweise bereits vor der dtr Redaktion stattfand. In frühexilischer Zeit wäre demnach der Titel *hakkōhēn hārōš* in *hakkōhēn haggādōl* abgewandelt worden; möglicherweise geschah diese Änderung unter dem Einfluß der auch sonst im Vorderen Orient gebräuchlichen Bezeichnungen für den obersten Priester; vgl. die Zusammenstellung der Belege bei Spieckermann, Juda (A. 19), 47 A. 33.

¹⁵⁴ Die Lücke zwischen den sich sehr ähnelnden Worten beträgt 10 bzw. 11 Zeichen. Setzt man die althebräische Schrift für diesen Text voraus, so ergeben sich noch weitere sehr ähnliche Buchstaben, so daß die Lücke sich verringern würde. So kann bei der zweiten Lokalisationsangabe ein undeutlich geschriebenes *b* (althebräisch *ב*) durchaus mit einem *š* (althebräisch *ש*) verwechselt werden. Bei dieser Annahme würde man mit dem vorangehenden *š/š* einen weiteren identischen Buchstaben erhalten.

überlieferten sie beide Möglichkeiten. Akzeptiert man diese Vermutung, so hat man nach der ursprünglichen Variante zu fragen, sofern diese überhaupt in einem der beiden Nebensätze erhalten geblieben ist. Im Alten Testament erfahren wir nichts von einem Stadtbefehlshaber Josua, obwohl zumindest die Existenz dieses Amtes gesichert ist.¹⁵⁵ Schwerer wiegt jedoch, daß nach allen unseren Kenntnissen ein Tor in Jerusalem nie nach dem Namen eines solchen Stadtbefehlshabers benannt wurde. Daher hat man in dieser Angabe wohl eine in antiker Zeit erschlossene Konjektur zu sehen.

Doch auch die andere Lokalisationsangabe ist nicht ganz unproblematisch. Der Ausdruck *bāmōt hašš^{ec}ārīm* bereitete bei der Interpretation bisher große Schwierigkeiten. Man behalf sich damit, daß man die "Höhen der Tore" in *bāmōt š^{ec}ārīm* "Bocksgestaltenhöhen" (vgl. Jes 13,21; 34,14) abänderte. Damit war jedoch nicht viel gewonnen. Man hatte weder eine Vorstellung, welche kultische Funktion diese Einrichtungen hatten, noch, wieso in der Wüste beheimatete Dämonen in einer Stadt verehrt wurden. Zudem wird MT auch durch alle Versionen bestätigt. Geht man von MT aus, so hat man den doppelten Plural am besten mit "Höhen an den Toren" wiederzugeben. Die Archäologie Palästinas hat nun in den vergangenen Jahren einige Beispiele zu Tage gebracht, die die Lesung des MT bestätigen können. In *Tell el-Fār^ca*¹⁵⁶, *Tell el-Qādī*¹⁵⁷, *Tell es-Seba^c*¹⁵⁸, *Tell en-Našbe*¹⁵⁹ und *Tell el-^cOrēme*¹⁶⁰ wurden jeweils vor den Toren kultische

¹⁵⁵ Vgl. U. Rütterswörden, Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu sr und vergleichbaren Begriffen (BWANT 117; Stuttgart u.a. 1985), 38-40; Ch. Schäfer-Lichtenberger, Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie "Das antike Judentum" (BZAW 156; Berlin/New York 1983), 248f. Vgl. auch TUAT II/4, 569.

¹⁵⁶ R. de Vaux, La troisième campagne de Fouilles à Tell el-Fār^{ah}, près Naplouse. Rapport préliminaire, RB 58 (1951), (393-430) 428; A. Chambon, Tell el-Fār^{ah} I. L'Age du Fer (Editions Recherche sur les Civilisations. <Mémoire> no. 31; Paris 1984), 25.

¹⁵⁷ Für diesen Grabungsort, wo die bedeutendste derartige Anlage gefunden wurde, fehlt leider noch immer eine ausführliche Publikation; vgl. vorläufig A. Biran, Tel Dan, BA 37 (1974), 26-51; ders., Dan, Tel, EAEHL I, 313-320; ders., "To the God who is in Dan", in: ders. (Hrsg.), Temples and High Places in Biblical Times (Jerusalem 1981), 142-148; J.C.H. Laughlin, The Remarkable Discoveries at Tel Dan, Biblical Archaeological Review 7:5 (1981), 20-36. Vor dem äußeren Tor wurde noch ein Säulenstumpf gefunden, der ebenfalls u.U. in einem kultischen Zusammenhang zu sehen ist; vgl. Biran, "To the God", 144 mit Pl. 19:2.

¹⁵⁸ Hierfür fehlt eine einschlägige Publikation noch völlig. Lediglich ein im Torbereich gefundenes Räuchergerät (vgl. hierzu im archäologischen Teil S. 113) legt es nahe, daß es in unmittelbarer Nähe des Tores eine kultische Installation gab. Vgl. auch O. Keel/M. Küchler, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land. Band 2: Der Süden (Göttingen/Zürich u.a. 1982), 204.

¹⁵⁹ M. Broshi, Art. Našbeh, Tel en-, EAEHL III, (912-918) 916.

¹⁶⁰ V. Fritz, Kinneret. Vorbericht über die Ausgrabungen auf den *Tell el-^cOrēme* am See Genezar in den Jahren 1982-1985, ZDPV 102 (1986), (1-39) 23. Allerdings sieht der Verfasser diese Anlage nicht im Zusammenhang mit einer kultischen Einrichtung. Er schreibt hierzu: "... während sich an der Ostseite eine Art Podest in Form eines Viertelkreises befindet. Dieses Podest hatte wahrscheinlich die Funktion, die bei Regenfällen auftretenden Wassermassen, die zum Tor herausflossen, von der hinteren Torzange abzuleiten und so das Tor zu schützen" (23). Hierzu hätte jedoch m.E. auch die in Abb. 13 eingezeichnete Stützmauer genügt. Das Podest wird eher im Zusammenhang mit den Kulthöhen am Tor zu sehen sein. Beachte auch die Lage der Installation links vom Tor!

Einrichtungen gefunden, die die in 2 Kön 23,8 erwähnten "Höhen an den Toren" illustrieren können.

Besonders aufschlußreich ist dabei der Fund in *Tell el-Qādī*. Dort wurde - vom inneren Tor aus gesehen links vom Tor - eine podestartige Einrichtung gefunden, die von dem Ausgräber entweder als Thronplatz oder aber als Standort für ein Götterbild interpretiert wurde. Für beide Vermutungen lassen sich jeweils auch biblische Belege beibringen: 1 Kön 22,10 einerseits und eben 2 Kön 23,8 andererseits.¹⁶¹ Der archäologische Befund in *Tell el-Qādī* macht es jedoch wahrscheinlicher, daß auf dem Podest eine Stele aufgestellt war. Auf den veröffentlichten Photos kann man erkennen, daß die obere Plattform dieser Einrichtung eine gestufte Vertiefung besaß. Vor dem tieferen Loch befindet sich quer dazu eine seitlich darüber hinausragende weitere Vertiefung, die aber nur ca. 10 cm tief ist. Diese Konstruktion läßt m.E. nur einen Schluß zu: Im tieferen Loch stand eine Stele, die durch eine davorgelegte Steinplatte vor dem Umkippen gesichert wurde. Die ganze Konstruktion war mit einem Dach überspannt, dessen Säulenbasen noch erhalten sind. Sie wurde Ende des 10. Jh.s erbaut und bereits Anfang des 9. Jh.s wieder zerstört.¹⁶² Dies weist in die Zeit Jerobeams I., der Dan zum Reichsheiligtum erhoben hat.

Einige assyrische Reliefdarstellungen geben uns zusätzliche Informationen über derartige Stelen. Die ältesten Belege stammen von dem mit Bronzeblech überzogenen Stadttor aus *Balāwāt*, das nach 846 v.Chr. errichtet wurde. Auf einer der Szenen¹⁶³ erkennt man den König mit weiteren Personen, die vor mehreren Kultgeräten stehen. Davor befindet sich eine Stele mit dem Bild des Königs. Sie steht auf vier Schuppenreihen, die eine Erhöhung (hebr. *bāmā*) darstellen.¹⁶⁴ Die zweite Darstellung¹⁶⁵ zeigt wieder Kultgeräte vor einer Stele; dieses Mal findet jedoch die ganze Kultszene auf einer Höhe statt, die wiederum durch Schuppenreihen symbolisiert ist. Besonders interessant ist eine Abbildung, die aus der Zeit Sargons II. stammt und die Belagerung der Stadt Tikraka in Westmedien darstellt.¹⁶⁶ Auf dieser Wandplatte aus dem Palast in *Horsāḥād* erkennt man deutlich eine Stele außerhalb der Stadt, die direkt am Tor aufgestellt worden war.¹⁶⁷ Diese assyrischen Parallelen zeigen, daß im Vorderen Orient mehrfach derartige Stelen aufgestellt wurden. Von einer solchen Praxis hat man wohl auch in *Tell el-Qādī* sowie in Jerusalem auszugehen. Während in *Tell el-Qādī* wahrscheinlich die Stele mit dem Bild Jerobeams I. verziert war, wird man in Jerusalem eher mit der Abbildung eines mesopotamischen Herrschers zu rechnen haben. Am ehesten ist dabei an Sanherib zu denken, der als letzter assyrischer König 701 v.Chr. vor Jerusalem stand und dort wohl - dem Brauch entsprechend - seine Stele aufstellen ließ. Trifft diese Interpretation zu, so war die Beseitigung der Torhöhen und damit des Königsbildes zugleich auch eine politische Tat, die jedoch angesichts der Machtübernahme durch die Babylonier ihre eigentliche Brisanz verloren hatte.¹⁶⁸

In 2 Kön 23,10b wird - einzig im gesamten Text - der Zweck einer Kulteinrichtung genannt. Es dürfte sich dabei um eine erklärende Zufügung handeln. Die

¹⁶¹ Vgl. Biran, *Tel Dan* (A. 157), 45.47.

¹⁶² So die ursprüngliche Datierung von Biran. Alternative Ansetzungen findet man zusammengestellt bei H.M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes* (FRLANT 135; Göttingen 1985), 266.

¹⁶³ Abbildungen finden sich bei J. Börker-Klähn, *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen 4; Mainz 1982), Nr. 146 (Lit.!). ANEP 625; AOB 534; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Zürich u.a. 1977), 306/7.

¹⁶⁴ Es besteht kein Anlaß, mit Börker-Klähn, *Bildstelen* (A. 163), 187 daran zu denken, daß es sich um ein Felsrelief handelt.

¹⁶⁵ Börker-Klähn, *Bildstelen* (A. 163), Nr. 147 (Lit.!).

¹⁶⁶ Ebd., Nr. 172; W. Orthmann, *Der Alte Orient* (PKG 14; Berlin 1975), 227b.

¹⁶⁷ Dies belegt auch eine Inschrift Tiglatpilears; vgl. Börker-Klähn, *Bildstelen* (A. 163), 200.

¹⁶⁸ Es kann immerhin gefragt werden, ob der Bericht über die Reformmaßnahmen Josias sich nur auf diejenigen Aktionen bezieht, die in der Auffindung des Gesetzbuches ihren Ursprung haben. Es wäre durchaus möglich, daß die Beseitigung dieser Höhen schon um 625 nach der Machtübernahme durch die Babylonier stattfand.

Formulierung ist zudem dtn/dtr Phraseologie vergleichbar (vgl. Dtn 18,10; 2 Kön 16,3; 17,17; 21,6).

Ähnlich wie in V. 8 gibt es auch in V. 11 Indizien, daß der Text hier bereits in antiker Zeit zerstört war und die Redaktoren sich nun bemühten, die möglichen Lesarten vollständig wiederzugeben. Vergleichbar sind hierbei *ntnw mlky* mit dem Personennamen *ntn-mlk*¹⁶⁹, *hswsym* mit *hsrys* und *lšmš* mit *hšmš*. Hier eine Lösung zu finden ist weitaus komplizierter als in V. 8, da der Text offenbar noch einige Überarbeitungen und erklärende Zusätze erhalten hat. Ich schlage daher parallel zu V. 5 folgende (allerdings letztendlich nicht zu beweisende) Lesung vor:

*wšb̄t 't-hswsym 'šr ntnw mlky yhw̄dh lšmš*¹⁷⁰

Bei dieser Lesung wird V. 11b nur ungenügend berücksichtigt; dieser Versteil könnte jedoch aus der Hand desselben Redaktors stammen, der auch vorher schon die Verbrennung der Kultgeräte zugefügt hat.

In V. 12 setzt sich die alte Textverderbnis fort. Zweimal beginnt ein Satzteil mit *w't-hmzbhwt 'šr*^C*Xh*, wobei wahrscheinlich die erste im Text genannte Lesart eher den ursprünglichen Text bewahrt haben dürfte. Auch das syntaktisch abgesondert stehende ^C*āliyyat 'āhaz* ist wohl als Zufügung zu verstehen. Dies gilt auch für V. 12b, der die völlige Vernichtung darstellen will.

Die Analyse hat ergeben, daß man an drei Stellen eine alte Textverderbnis annehmen kann. Schreibt man den oben rekonstruierten Text fortlaufend und beginnt dabei mit der ersten angenommenen Textverderbnis in V. 8, so erhält man bei einer Zeichenanzahl von etwa 45-50 Zeichen pro Zeile¹⁷¹ eine nur am Anfang zerstörte sowie eine gänzlich zerstörte Zeile. Es ist gut möglich, daß diese beiden Zeilen am unteren Rand eines Lederblattes standen, wo sie relativ leicht beschädigt werden konnten.

Die Übersetzung des rekonstruierten Grundtextes lautet nun folgendermaßen:

¹⁶⁹ Dieser Name ist zwar eine typisch semitische Namensbildung, aber weder im Alten Testament noch in den sonstigen Funden zur hebräischen Epigraphik belegt.

¹⁷⁰ Es ist allerdings noch immer nicht gelungen, eine einsichtige Erklärung für diesen Vers zu geben. Eine Zusammenstellung der archäologisch nachgewiesenen Pferdefigurinen, die gerne mit diesem Vers in Verbindung gebracht werden, hat G.G. Ramey, *The Horse and Chariot in Israelite Religion* (Ph.D. Southern Baptist Theological Seminary 1968), 136-171 vorgelegt. Vgl. auch J.W. McKay, *Further Light on the Horses and Chariot of the Sun in the Jerusalem Temple* (2 Kings 23:11), *PEQ* 105 (1973), 167-169 sowie zum Sonnenkult in Israel H.-P. Stähli, *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments* (OBO 66; Fribourg/Göttingen 1985. Vgl. aber auch Spieckermann, *Juda* (A. 19), 245ff.

¹⁷¹ Diese Zeichenzahl entspricht der in *Qumrān* gefundenen Rolle 1QIs^a. Diese Zeichenzahl war zwar nicht zwingend, aber, wie zahlreiche andere Handschriftenfunde aus *Qumrān* belegen, durchaus üblich.

- 5 Er beseitigte die Fremdpriester, die die Könige Judas eingesetzt hatten
8 und er machte die Höhen unrein, auf denen die Priester von Geba bis Beerscheba räucherten
und er zerstörte die Höhen an den Toren, die links sind, wenn man im Stadttor steht,
10 und er machte die Tophet unrein, die im Tale Ben-Hinnom ist,
11 und er beseitigte die Rosse, die die Könige von Juda für die Sonne eingerichtet hatten
12 und die Altäre, die auf dem Dach sind, die die Könige von Juda eingesetzt hatten, zerstörte
er.

Nach dieser literarkritischen Untersuchung soll dieser Grundtext noch stilistisch untersucht werden. Dazu werden die Reformmaßnahmen der Reihe nach mit A - F benannt.

- A והשבית את־כמרים אשר נתנו מלכי יהודה
B ויטמא את־הבמות אשר קטרו־שמה הכהנים מגבע עד באר־שבע
C ונתן את במות השערים אשר על שמאול איש בשער העיר
D וטמא את התפת אשר בגי הנם
E וישבת את־סוסים אשר נתנו מלכי יהודה לשמש
F ואת־המזבחות אשר על־הגג אשר־עשו מלכי יהודה
נתן המלך

Der ganze Text ist sehr einheitlich aufgebaut. Jede Zeile (Ausnahme: F) beginnt mit einem Verb. Darauf folgt die beseitigte Einrichtung jeweils mit *'et* und dem Artikel.¹⁷² Anschließend wird die Beschreibung durch einen *'äßer*-Satz fortgesetzt. Zeile F bricht aus diesem Schema bewußt aus und stellt das Verb mit dem Subjekt *hammēlek*¹⁷³ an den Schluß des Satzes. Diese Umstellung rundet den Aufbau der ganzen Einheit ab und ist somit ein absichtliches Stilmittel, das das Ende des Textes anzeigen will. Insgesamt werden nur drei Verben je zweimal verwendet. Man kann zwei Blöcke (A-C und D-F) bilden, in denen jedes Verb je einmal erscheint. Die ersten beiden Verben sind dabei in beiden Gruppen chiasmatisch vertauscht, während das dritte Verb seine Position beibehält. Auch die Nebensätze lassen sich zu Gruppen zusammenfassen: Entweder es wird von der Einrichtung durch die Könige Judas berichtet (A, E, F), oder aber es finden sich dort lokale Angaben (B, C, D, F). A und F bilden mit der Angabe, daß die jeweiligen Kulte eine Einrichtung der jüdischen Könige sind, eine *Inclusio* für den gesamten Text. Für die Einrichtung mobiler Gegenstände oder Personen werden jeweils die jüdischen Könige verantwortlich gemacht (A: Fremdpriester, E: Rosse, F: Altäre auf dem Dach), während bei den festinstallierten Kulteinrichtungen eine Lokalangabe folgt (B: von Geba bis Beerscheba, C: an den Toren links, wenn man im Tor steht, D: im Tal Ben Hinnom). Weiterhin läßt sich auch noch eine Einteilung bei den beschriebenen Objekten bzw. Personen feststellen. Die ersten beiden Elemente (Götzenpriester und Höhen) behandeln den Kult im ganzen Land. Die beiden nächsten Erwähnungen haben den Fremdkult bei der Hauptstadt Jerusalem zum Thema. Es ist wohl nicht unbedeutend, daß beide

¹⁷² Eine Ausnahme bildet hier lediglich C. Allerdings liest LXX hier den bestimmten Artikel, so daß er u.U. zugefügt werden kann.

¹⁷³ Das Subjekt wird übrigens in den vorangehenden Reformmaßnahmen nie genannt!

Kulte nicht in der Stadt selbst, sondern am Rande der Stadt betrieben wurden. Die dritte Gruppe beschäftigt sich dagegen mit Kulturen, die in der Stadt selbst stattfanden. Dies zeigt, daß dieser Abschnitt sehr kunstvoll gestaltet wurde. Er unterscheidet sich dadurch von dem eher sachlichen und nüchternen Stil der vorangehenden Passagen. Während in den den Hofannalen zugeschriebenen Partien die agierende Person, i.d.R. der König, immer am Anfang des Satzes genannt wird, weisen die Verben dieser Darstellung nur die 3.m.sg. auf; erst in F wird nachträglich der König als Handelnder eingeführt. Man hat daher hier eine andere Quellschrift ("Reformbericht") anzunehmen. Schwierig ist es jedoch, den historischen Ort dieses Textes näher zu bestimmen. Es dürfte sich um einen Text handeln, der in zeitlicher Nähe zu den Ereignissen niedergeschrieben wurde; nur so sind die zahlreichen Überarbeitungen, die z.T. der dtr Redaktion schon vorausgingen, erklärbar. Aus welchen Kreisen diese Quelle stammt, ist jedoch nicht mehr bestimmbar. Absicht des Textes ist es, die Reinigung des Jahweglaubens von allen fremden Elementen¹⁷⁴ und somit die Durchsetzung des Monotheismus zu schildern.

VI. Die Ausweitung der Kultreform nach Norden (2 Kön 23,15-20)

Schon die seltsame Doppelung am Anfang von V. 15 zeigt, daß hier ein Element zugewachsen sein muß. Die dtr Polemik gegen die Sünde Jerobeams legt es nahe, in der "Höhe, die Jerobeam gemacht hat" einen dtr Zusatz zu sehen. Auch *heh'ēl 'et-yisrā'ēl* ist rein dtr¹⁷⁵ und meist auf das Werk Jerobeams bezogen. Einen vielleicht vor-dtr Teil in diesem Vers findet man, wenn man diese Jerobeam betreffenden Teile streicht. Die Parallelen zu den vorhergehenden Passagen legen es auch nahe, daß der Bericht über die völlige Zerstörung der Kulthöhe von einem späteren Redaktor stammt. Der so bereinigte Text lautete demnach wohl nur: *w'ēgam 'et-hammizbē'āh 'āšer b'ēbēt-'ēl nātaš*. V. 16-18 ist eindeutig eine spätere Zufügung aus prophetennahen Kreisen, die die Unversehrtheit des Grabes des Gottesmannes berichten wollen. Diese schriftgelehrte Zufügung weist sich nicht zuletzt durch ihre andersartige formale Ausgestaltung als Zusatz aus. In V. 19 ist der zweite *'āšer*-Satz sicherlich dtr, wie das Verb *K^CS* hif. belegt. Die *bātṭē habbāmōt* werden nur noch in 1 Kön 12,31; 13,32; 2 Kön 17,29.32 genannt, müssen aber nicht unbedingt dtr sein. V. 19b ist eine plumpe Anfügung, die sich auf V. 15 bezieht. Ob dieser Halbvers dtr ist, läßt sich nicht nachweisen, da die Wortwahl zu allgemein ist. Dtr Zusatz ist auch V. 20, der 1 Kön 12,32 aufnimmt

¹⁷⁴ Die Reformmaßnahmen richten sich weniger gegen eine Überfremdung durch assyrische Kulte (mit Ausnahme von C, das jedoch auch zeitgeschichtlich bedingt sein kann), sondern bemühen sich um eine Reinigung des israelitischen Kults von syrisch-kanaanäischen Elementen. Vgl. J.W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC* (Studies in Biblical Theology. Second Series 26; London 1973) und M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Century B.C.E.* (Society of Biblical Literature. Monograph Series 19; Missoula 1974) entgegen der älteren Forschung, die noch einen stärkeren assyrischen Einfluß annimmt. Es ist zwar damit zu rechnen, daß sich assyrische Kulte in Palästina festgesetzt haben, doch ist dies eher auf Kulturaustausch als auf imperialistische Maßnahmen der Assyrer zurückzuführen.

¹⁷⁵ Vgl. die Belege bei Hoffmann, *Reform* (A. 19), 331.

und ins Umgekehrte verwandelt. Stieg dort Jerobeam auf den Altar um zu opfern, so macht dies nun Josia; wurden damals die Höhenpriester für den Kultdienst angestellt, so werden sie nun hingerichtet. Auch die Erwähnung der Rückkehr nach Jerusalem könnte aus der Hand desselben Verfassers stammen.

Somit erhält man nur einen minimalen vor-dtr Textbestand:

- 15 und auch den Altar, der in Bethel ist, zerstörte er
19 und auch alle Höhenhäuser, die in den Städten Samarias sind

Während V. 15* noch einigermaßen getreu die Stilistik der vorherigen Verse nachahmt, trifft dies auf V. 19* nicht zu. Statt des Artikels erscheint *kōl*; das Verb fehlt völlig. V. 19 ist zudem eine Kurzfassung von 2 Kön 17,24ff.¹⁷⁶ Somit bleibt nur die nüchterne Notiz aus V. 15* als alter Bestand übrig. Dieser Vers verwendet dasselbe Verb wie V. 12*, dem in der nicht redaktionell bearbeiteten Vorlage direkt voranstehenden Vers. Dies legt es nahe, daß V. 15* nur nachgestellt und mit *w^egam* verbunden wurde. Er entspricht somit nicht völlig der Form des durchgegliederten Reformberichtes, der zudem mit dem nachgestellten Verb in V. 12 auch formal abgeschlossen wurde. Die wahrscheinlichste Erklärung dürfte sein, daß die Expansion in den Norden erst in einem späteren Stadium der Regierungszeit Josias stattfand und dieser Sachverhalt dann nachträglich an die bereits abgeschlossene Quelle angehängt wurde. Dies würde wiederum nahelegen, daß der erschlossene Reformbericht V. 5-12* bereits zu Lebzeiten Josias verfaßt wurde.

VII. Die Passahfeier (2 Kön 23, 21-23)

In den Versen 21-23 finden sich keinerlei dtr Formulierungen. Die Inclusio in V. 23 zu 2 Kön 22,3 zeigt an, daß die ursprüngliche Texteinheit hier beendet ist. Da aber die Inclusio sicherlich nicht schon der ursprünglichen Quelle entstammte, sondern von dem Verfasser der Erzählung erst geschaffen wurde, wird V. 23 der Hand des vor-dtr "Herausgebers" der Erzählung zuzuschreiben sein. V. 22 ist eindeutig ein Anhang, der V. 21 in seiner Bedeutung für die Zeitgeschichte ausführen will. V. 22f. bildet eine Einheit, die jeweils mit *kī* eingeleitet wird; hierauf folgt dann jeweils eine Zeitbestimmung. Beide Verse sind daher derselben vor-dtr Hand zuzuschreiben. Aus der ursprünglichen annalenhaften Quelle stammt lediglich V. 21. Er schließt formal und inhaltlich direkt an V. 3 an.¹⁷⁷ Dies zeigt wiederum, daß der "Reformbericht" einer anderen Quelle entstammt, die zwischen den Bericht der Hofannalistik eingeschoben wurde. Die Quellennotiz lautete demnach:

¹⁷⁶ Der umgekehrte Schluß, daß 2 Kön 23,19 als Vorlage für 2 Kön 17 diene und dort dann breit ausgebaut wurde, ist unwahrscheinlich, da die Angaben in 2 Kön 17 zu exakt sind, um aus dieser kurzen Notiz entwickelt worden zu sein.

¹⁷⁷ Vgl. auch die sprachlichen Parallelen zu V. 3: *kōl-hā^cām, sēper habb^c rīt*.

21 Dann befahl der König dem ganzen Volk: "Veranstaltet ein Passa für Jahwe, euren Gott, so wie es in diesem Bundesbuch aufgeschrieben ist."

Mit diesem Passafest ist eindeutig das in Dtn 16,1-8 erwähnte gemeint.¹⁷⁸

VIII. Der Nachtrag (2 Kön 23,24-27)

Schon die Inclusio in V. 23 zeigte an, daß der ursprüngliche Text mit V. 23 abgeschlossen war; V. 24-27 stellen demnach einen späteren Nachtrag dar, was auch durch die Wortwahl bestätigt wird.

Zusammenfassung zur josianischen Reform 2 Kön 22f.

Die Analyse hat gezeigt, daß dem Verfasser des vor-dtr Berichtes über die josianische Reform zwei Quellenschriften zur Verfügung standen, die er offensichtlich nahezu unbearbeitet¹⁷⁹ übernahm. Die erste Quelle ist ein annalenartiger Text, dem folgende Verse zugeschrieben werden können: 22,3-5.7.8.10.11.12.13a*.14.15aα.18abα.19aαδb.20aαβ; 23,1.2aαb.3aαγδb.4aα*β.21. Dieser Text hat den König als handelnde Person im Mittelpunkt. Er sendet (22,3), befiehlt (22,12), sendet wiederum (23,1) und befiehlt weitere zwei Mal (23,4.21).¹⁸⁰ Diese Doppelung weist auf einen überlegten Aufbau hin. Bemerkenswert ist an dieser Quelle der hohe Anteil der wörtlichen Rede. Als zweite Quelle verfügte der Verfasser über einen Reformbericht, der ebenfalls den König im Mittelpunkt hat; jede Aktion hat ihn als handelndes Subjekt. Diese Quelle ist sehr kunstvoll gestaltet und unterscheidet sich dadurch von der ersten eher nüchternen Quellenschrift. Im Reformbericht findet sich keine wörtliche Rede. Der vor-dtr Verfasser arbeitete beide Quellen zusammen und versuchte dabei, schriftstellerischen Ansprüchen zu genügen, wie die Inclusio in 23,22f belegt. Seine Darstellung gipfelt in der Passafeier des Josia. Gerade die (Wieder-)Einrichtung des Passafestes stellt für ihn die kultische Neuerung dar. Die Reformmaßnahmen beseitigen dagegen nur die Mißbräuche in der Kultgeschichte Israels. In der Erwähnung des Passa finden sich auch die einzigen direkten Bezüge zum Deuteronomium. Die sonst gerne gezogenen Parallelen zwischen Dtn und 2 Kön 22f.¹⁸¹ stammen hauptsächlich aus Textstellen, die einen Zuwachs in 2 Kön 22f. darstellen. Da die grundlegenden Informationen aus einer (höfischen) Quelle bzw. einer nicht näher zu bestimmenden, aber zweifellos nicht-deuteronomischen Quelle stammen, sind wörtliche Beziehungen auch nicht zu erwarten. Dtn einerseits und

¹⁷⁸ Vgl. vor allem L. Rost, Josias Passa, in: ders., Studien zum Alten Testament (BWANT 101; Stuttgart u.a. 1974), 87-93 sowie zu Dtn 16,1-8 J. Halbe, Passa-Massot im deuteronomischen Festkalender. Komposition, Entstehung und Programm von Dtn 16,1-8, ZAW 87 (1975), 147-168.

¹⁷⁹ Auf ihn gehen zumindest 2 Kön 23,22f. zurück. Möglicherweise stammen jedoch auch noch einige der anderen Ergänzungen zu den Quellenstücken aus seiner Hand, doch läßt sich dies nicht mehr belegen.

¹⁸⁰ *SLH* und *SWH* als korrespondierende Verben erscheinen noch öfters in alttestamentlichen Texten mit annalenhaften Charakter: vgl. 1 Sam 22,1 bzw. 21,3; 1 Kön 2,25 bzw. 2,46; 2 Kön 16,11 bzw. 16,16. Auch in anderen annalenhaften Texten tauchen diese beiden Wörter einzeln relativ häufig auf; vgl. 1 Kön 1,44; 12,18; 2 Kön 6,10 u.ö.

¹⁸¹ Vgl. die Übersichten bei G. Fohrer, Einleitung in das Alte Testament (Heidelberg ¹²1979), 183; H.D. Preuss, Deuteronomium (EdF 164; Darmstadt 1982), 4.

die Quellschriften in 2 Kön 22f. andererseits haben unterschiedliche Schwerpunkte in ihrer Darstellung.

Die josianische Reform und das Räucheropfer

Die josianische Reform stellt den grundlegenden Einschnitt in der Kultgeschichte Israels in vorexilischer Zeit dar. Die Kultzentralisation beseitigte alle Heiligtümer mit Ausnahme Jerusalems und führte damit zum Untergang der jeweiligen kultischen Traditionen. Der neue auf Jerusalem ausgerichtete Zentralkult wurde nun für alle Bewohner Judas verpflichtend. Damit gab es auch zahlreiche Änderungen innerhalb der Kultpraxis. Im Rahmen des Strebens nach Kulteinheit und Kultreinheit war auch das Räucheropfer betroffen.

Dies zeigt zum einen der einzige in der obigen Analyse als ursprünglich erkannte und aus der Zeit Josias stammende Beleg für *QTR* in 2 Kön 23,8: "und er machte die Höhen unrein, auf denen die Priester von Geba bis Beerscheba räucherten". Hier findet sich nicht die dtr Polemik gegen das Räucheropfer, sondern lediglich eine beiläufige Erwähnung dieser Opferart. Die Kultreform war an der Kulteinheit und somit an der Vernichtung der Höhen interessiert, an denen geräuchert wurde. Man hat auch hier wahrscheinlich wieder davon auszugehen, daß mit dem Räuchern in Analogie zu den älteren Texten das Verbrennen der Fettpartien von Opfertieren gemeint war. Die Höhen hatten ihre besondere Bedeutung vor allem durch die Nähe zu den einzelnen Wohnorten erlangt, von denen aus sie im Falle einer Schlachtung schnell erreicht werden konnten. Die Erwähnung der Priester zeigt an, daß auch auf diesen Höhen eine kultische Aufsicht vorhanden war. Hiermit wird die schon mehrfach erwähnte Annahme bestätigt, daß das Verbrennen der Fetteile noch immer Priestervorrecht war (vgl. auch zu 1 Sam 2).

Durch die Kultzentralisation wurde das Räucheropfer auf den Kulthöhen unterbunden. Mit der Erlaubnis der Profanschlagung (Dtn 12,15.21) hat das Schlachtopfer und damit verbunden das Räuchern der Fettpartien wahrscheinlich stark an Bedeutung verloren. Auch wenn uns genauere Informationen über das Räucheropfer nach der josianischen Reform fehlen, so lassen sich doch zwei auffällige Beobachtungen machen. Zum einen tauchen weder *QTR* noch *hēleb* im alten Textbestand des Dtn auf.¹⁸² Dies könnte ein Anzeichen dafür sein, daß das Räuchern von Fett keine dtn Vorschrift mehr war. Gestützt wird diese Vermutung dadurch, daß in Dtn 12,16.23.27; 15,23 zwar die korrekte Beachtung des Blutritus gefordert wird, aber keine Vorschrift für die Behandlung der Fetteile gegeben wird. Man kann daher vermuten, daß nicht nur auf den Kulthöhen das Räuchern von Fett verboten wurde, sondern - sicherlich auch durch die prophetische und dtr Kritik am Räucheropfer allgemein bedingt - der Räucheraltar aus

¹⁸² Zu Dtn 33,10 vgl. unten S. 288f. *Hēleb* wird zwar in Dtn 32,14.38 erwähnt, doch stellt das Lied des Mose eine eigene, erst sekundär mit Dt verbundene Überlieferung dar.

dem Jerusalemer Tempel beseitigt wurde. Er könnte daher zu den Geräten gehört haben, die nach 2 Kön 23,4a* aus dem Tempelbau entfernt wurden.

Zusammenfassung

Die Untersuchung hat ergeben, daß bis zur josianischen Reform die überkommene Kultpraxis noch in Gebrauch war (vgl. auch die Zusammenfassung zu Kap. 2). Lediglich unter Ahas gab es eine kultische Neuerung, die jedoch nicht den Räucheropferaltar, sondern die Einführung des Brandopferaltars betraf. Für die Darbringung der für den Jerusalemer Kult neuen Opferart wurde jedoch der überkommene Opferbegriff *QTR* verwendet. Einen tiefen Einschnitt brachten dann die Reformmaßnahmen Josias. Aus dem Fehlen der Belege für das Räucheropfer im Dtn und aus 2 Kön 23,4a* kann man schließen, daß er auch den Räucheraltar in Jerusalem beseitigen ließ. Dieser stand, wie 2 Kön 12,10 zeigt, ursprünglich innerhalb des Heiligtums in unmittelbarer Nähe des Eingangs. Daneben wurden nach alttestamentlicher Darstellung auch alle sonstigen Kulteinrichtungen im gesamten Lande, darunter natürlich auch die in den verschiedenen Tempeln belegten Räucheraltäre, vernichtet. Einen Grund für die Zerstörung dieser Altäre wird man in dem Bestreben zu sehen haben, alle kanaanäischen Kulteinrichtungen zu beseitigen. Einen Hintergrund bildeten dabei sicherlich auch die kultkritischen Äußerungen der Propheten des 8. Jh.s sowie die aufkommende dtr Bewegung bzw. die "Jahwe-allein-Bewegung", die an der Durchsetzung des Dtn zweifelsohne großen Anteil hatte.¹⁸³

¹⁸³ Vgl. dazu vor allem M. Smith, Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587, in: B. Lang (Hrsg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus (München 1981), 9-46.

Kap. 4. Die spätvorexilischen und frühexilischen Propheten

Mit insgesamt 21 Belegstellen für *QTR*¹ bildet das Jeremiabuch einen gewissen Schwerpunkt innerhalb der alttestamentlichen Literatur. Mit nur zwei Ausnahmen (Jer 33,18; 48,35) sind die Verbformen jeweils als Piel vokalisiert. Zu diesen Belegen tritt noch Jer 44,21 mit dem Substantiv *qittēr*. Zudem finden sich in Jer 6,20; 17,26 und 41,5 - bemerkenswerterweise nie im Zusammenhang mit *QTR* - auch drei Belege für *ʾēbōnā* "Weihrauch" (vgl. hierzu unten S. 342f.).

Durch die neueren Forschungen zum Jeremiabuch² wurden die seit langem sehr umstrittenen literarkritischen Fragen weitgehend gelöst. Die Arbeit von W. Thiel³ hat zumindest im deutschen Sprachraum breite Zustimmung gefunden und die dtr Redaktion klar herausgestellt. Die von ihm vorgelegte Literarkritik wird im Folgenden i.d.R. übernommen, so daß auf eine eigenständige literarkritische Untersuchung verzichtet werden kann.⁴

¹ Jer 1,16; 7,9; 11,12.13.17; 18,15; 19,4.13; 32,29; 33,18; 44, 3.5.8.15.17.19.21.23.25; 48,35.

² Vgl. die Forschungsüberblicke von S. Herrmann, *Forschung am Jeremiabuch*, ThLZ 102 (1977), 481-490; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW 132; Berlin/New York 1973), 1-21; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26-45. Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia* (WMANT 52; Neukirchen-Vluyn 1981), 116-122; ders., *Ein Vierteljahrhundert Jeremia-Forschung*, VuF 31 (1986), 32-52 sowie die dort in A. 1 genannte Literatur.

³ Die ursprünglich einteilige Arbeit erschien in zwei separaten Bänden: W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973) sowie ders., *Jeremia 26-45* (A. 2). Die beiden Monographien werden im Folgenden mit Thiel I und Thiel II wiedergegeben.

⁴ Zwei weitere Arbeiten, die etwa gleichzeitig mit der Thiels entstanden und für unsere Thematik von Belang sind, kommen zu wesentlich anderen Ergebnissen. H. Weippert, *Prosareden* (A. 2) betonte, daß die Prosareden im Jeremiabuch als eine auf Jeremia zurückgehende Tradition zu verstehen sind. Ihrer Meinung nach bilden die immer wieder herangezogenen sprachlichen Parallelen zwischen den Prosareden im Jeremiabuch und den dtn/dtr Schriften keine so sichere Basis, wie dies meist angenommen wird; vgl. etwa als "Klassiker" S. Mowinkel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Kristiana 1914). Dies versucht sie durch Untersuchungen an einigen Wörtern aufzuzeigen. Dabei glaubt sie feststellen zu können, daß die sprachlichen Berührungen nicht über das Maß hinausgehen, das bei zeitgleichen Schriften ohnehin zu erwarten wäre. Frau Weipperts Verdienst ist es, auf die Problematik einer Differenzierung zwischen dtn/dtr Schriften und der in ihrem Umkreis entstandenen Literatur aufmerksam gemacht zu haben. In manchen Fällen (vgl. etwa zu Hab 1,16 S. 249f.) ist eine Differenzierung sicherlich möglich, in anderen muß sie zweifelhaft bleiben. Kritisch anzumerken ist jedoch, daß die von ihr angenommenen Berührungen zu der allgemein üblichen Sprache sich in der alttestamentlichen Literatur gerade nicht durchweg belegen lassen. So zeigt die Ausdrucksweise der etwa zeitgleichen Propheten Jeremia und Ezechiel selbst bei der Beschreibung derselben Sachverhalte wesentlich größere Unterschiede als dies bei den entsprechenden dtr Texten der Königsbücher und des Jeremiabuches der Fall ist. Zudem geht Frau Weippert weitgehend von den sprachlichen Parallelen aus und läßt die Spannungen und Brüche im Text des Jeremiabuches meist unberücksichtigt. Einer der von ihr näher untersuchten Ausdrücke ist *QTR* (vgl. S. 25.218-222). Unsere Untersuchung zeigt jedoch, daß die dtr Schichten eine eigenständige Interpretation des Räucheropfers darstellen, die sich von der der jeremianischen Textpartien unterscheidet. Vgl. auch die ausführliche Kritik bei M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106; Stuttgart u.a. 1975), 221f. A. 4.

Die Untersuchung von K.-F. Pohlmann, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches* (FRLANT 118; Göttingen 1978) ist dagegen in herkömmlicher Weise literarkritisch orientiert. Er postuliert in den von ihm untersuchten Kapiteln eine Redaktion, die die exilierten Juden gegenüber den im Land verbliebenen hervorheben will. Problematisch an Pohlmanns

Thiel arbeitete heraus, daß das Jeremiabuch weitgehend dtr überarbeitet ist.⁵ Die von ihm mit D bezeichnete Redaktion wirkte in Juda in der Zeit um 550 v.Chr.⁶ Dabei muß jedoch beachtet werden, daß die dtr Redaktion nicht auf einen einzigen Bearbeiter zurückgeführt werden kann, sondern daß die Spannungen innerhalb der einzelnen redaktionellen Stücke auf eine Bearbeitergruppe schließen lassen. Nach seiner Analyse stammt die Mehrzahl der Belege für *QTR* von diesen Bearbeitern. Jer 48 wurde von ihm nicht untersucht und muß deshalb einer eingehenderen Literarkritik unterzogen werden (s. S. 286f.). Im Folgenden werden die einzelnen Texte, soweit sie auf Jeremia zurückgeführt werden können, untersucht. Auf die dtr Belege und ihre Informationen über das Räucheropfer wird später eingegangen (s. unten Kap. 5).

Jeremia 18,15

Innerhalb des durchweg auf Jeremia zurückgeführten Gedichtes Jer 18,13-17⁷ über den Abfall Israels findet sich in V. 15a die einzige kultische Anklage:

Denn vergessen hat mich mein Volk
dem Nichts räuchern sie!

Obwohl dieser Halbvers für die inhaltliche Wertung des Räucheropfers nichts beiträgt, verdient er doch einige Beachtung. In diesem Klagelied, das mehrfach einen Fünferhythmus aufweist⁸, stellt V. 15a die einzige Begründung für den Abfall Israels dar. Dies zeigt, welche Bedeutung das Räuchern für Jeremia als Zeichen des Abfalls von Gott hatte. Dieser Sachverhalt kann nur damit erklärt werden, daß das Räuchern (im Gegensatz zu anderen Opfern) eine besonders intensive Verehrung einer Gottheit ausdrückt. Somit zeichnet sich in dieser nicht-dtr Stelle jener Sachverhalt ab, der dann zur Standardkritik der Dtr wurde.⁹

Arbeit ist vor allem, daß er eine Verbindung zu den dtr Bearbeitungsschichten im DtrG nicht aufzeigen will und daher zu gänzlich anderen Ergebnissen kommt. Diese sind jedoch weitgehend nicht haltbar und können daher unberücksichtigt bleiben; vgl. schon die Kritik bei Thiel II, 121f. Eine vollständige Auseinandersetzung mit den Thesen Pohlmanns müßte an den Einzeltexten in extenso durchgeführt werden, was in unserem Rahmen nicht geleistet werden kann.

5 Seine Untersuchung basiert dabei auf den grundlegenden Beobachtungen von B. Duhm, Das Buch Jeremia (KHC XI; Tübingen/Leipzig 1901) und Mowinkel, Komposition (A. 4).

6 Thiel II, 114-116.

7 Vgl. außer den Kommentaren vor allem Mowinkel, Komposition (A. 4), 20; Thiel I, 217. Auf Grund der Nähe zu Jer 2 wird der Text meist in die Anfangszeit des Propheten datiert.

8 Dazu noch immer grundlegend J. Begrich, Der Satzstil im Fünfer, ZS 9 (1934), 169-209 = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 21; München 1964), 132-167.

9 Es muß dabei auch berücksichtigt werden, daß Jeremia möglicherweise enge Beziehungen zu den Dtr hatte. Vgl. z.B. die Beobachtungen von M. Smith, Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587, in: B. Lang (Hrsg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus (München 1981), (9-46) 36, der enge Kontakte Jeremias zu der von Smith so genannten "Jahwe-allein-Partei" annimmt, oder die Überlegungen von H. Weippert, Prosareden (A. 2), 15-19, die aus der Herkunft Jeremias aus der Levitenstadt Anatot eine Verbindung Jeremias zu den levitischen Kreisen postuliert. Aus eben diesen levitischen Kreisen stammt nach Meinung von G. v. Rad, Deuteronomium-Studien (FRLANT 58; Göttingen 1947), 47 = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament II (TB 48; München 1973), (109-153) 149 das Dtn. Dies würde nahelegen, daß nicht nur die dtn, sondern auch die dtr Kreise in einem ähnlichen Umfeld zu suchen sind. Ungelöst ist bisher jedoch die in diesem Zusammenhang interessante Frage nach der Beziehung Jeremias zur josianischen Reform; vgl. zu den verschiedenen Versuchen, die Nichterwähnung der Reform innerhalb des Jeremiabuches zu erklären, zuletzt J. Scharbert, Jeremia und die Reform des Joschija, in: P.-M. Bogaert (Hrsg.), Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission (BETHL LIV; Leuven 1981), 40-57 und K.-F. Pohlmann, Erwägungen zum Schlußkapitel des dtr Geschichtswerkes. Oder: Warum wird der Prophet Jeremia in 2 Kön 22-25 nicht erwähnt? in: A.H.J. Gunneweg/O. Kaiser (Hrsg.), Textge-

Jeremia 44

Jer 44 stellt im heutigen Textzusammenhang eine mehrteilige Rede Jeremias dar, die das kultische Fehlverhalten der im ägyptischen Exil siedelnden Judäer zum Thema hat. Der Text will den Untergang des Volkes mit eben diesem Fehlverhalten begründen; diese Begründungen finden sich hauptsächlich in den drei Partien, auf die später noch eingegangen werden muß (s.u. S. 260f.). Der von Thiel herausgearbeitete Grundtext schildert ein Gespräch zwischen Jeremia und Frauen, wobei der Gesprächsanfang verloren gegangen ist.¹⁰ Die auf Jeremia zurückführbaren Worte finden sich in V. 15*.16.17*.19.25*.26*.28a und lauten:¹¹

15 Da antworteten dem Jeremia alle Frauen, die dabeistanden - eine große Versammlung:

16 Was die Sache anbelangt, die du uns im Namen Jahwes dargelegt hast, so hören wir nicht auf dich.

17 Sondern wir werden eben diese Sache machen, die wir gelobten¹², nämlich der Himmelskönigin¹³ zu räuchern und ihr Trankopfer auszuschütten. Wir wurden durch Brot satt und es ging uns gut und wir sahen kein Mißgeschick.

18 Seitdem wir aber aufgehört haben, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer auszuschütten, haben wir Mangel an allem.

19 Wenn wir aber der Himmelskönigin räuchern und ihr Trankopfer ausschütten, tun wir es etwa ohne den Willen unserer Männer, wenn wir ihr Kuchen machen, um sie abzubilden, und Trankopfer für sie ausschütten?

24 Da sprach Jeremia zu allen Frauen:

25 Ihr habt doch Folgendes mit eurem Mund gesprochen und mit euren Händen ausgeführt: Sicherlich erfüllen wir unsere Gelübde, die wir gelobt haben, nämlich der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Trankopfer auszuschütten; haltet doch eure Gelübde und führt eure Gelübde aus!

26 Darum hört das Wort Jahwes: Siehe, ich schwöre bei meinem großen Namen, hat Jahwe gesprochen: Nicht mehr soll mein Name ausgesprochen werden durch den Mund irgendeines Judäers im ganzen Land Ägypten, indem er sagt: So wahr unser Herr Jahwe lebt!

28 Die dem Schwert entkommen, werden jedoch zurückkehren von dem Land Ägypten nach Juda, wenige Leute.

Dieser Grundtext zeigt, ebenso wie das gesamte Kapitel, noch die historische Situation der Rede Jeremias an. Es handelt sich um eine Anklagerede, die vor den Frauen der ins Exil gegangenen Judäer gesprochen wurde. Der erschlossene

mäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für E. Würthwein zum 70. Geburtstag (Göttingen 1979), 94-109.

10 J. Schreiner, Jeremia II 25,15-52,34 (Die Neue Echter Bibel 9; Würzburg 1984), 230-234, der im wesentlichen der Analyse Thiels folgt, sieht in V. 7 den Anfang dieses Gespräches. Aber selbst dann fehlt der Anfang des Textes, auf den die späteren Anklagen Bezug nehmen!

11 Ähnlich bereits Duhm, Jeremia (A. 5), 327-334. Einen guten Überblick über die wichtigsten bisher vorgeschlagenen literarischen Scheidungen in diesem Kapitel bietet Pohlmann, Studien (A. 4), 167 A. 572. Zu ergänzen ist hier noch die Untersuchung von Rose, Ausschließlichkeitsanspruch (A. 4), die Pohlmann offensichtlich nicht kennt und die auch Thiel erst nach Abschluß des Manuskripts zugänglich wurde.

12 Wörtlich: die herausging aus unserem Mund.

13 Zur Vokalisation vgl. die Kommentare sowie jetzt M. Delcor, Le culte de la "Reine du Ciel" selon Jer 7,18; 44,17-19,25 et ses survivances. Aspects de la religion populaire féminine aux alentours de l'Exil en Juda et dans les communautés juives d'Égypte, in: W.C. Delsman u.a. (Hrsg.), Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für Prof. Mag. Dr. Dr. J.P.M. van der Ploeg O.P. zur Vollendung des siebenzigsten Lebensjahres am 4. Juli 1979 (AOAT 211; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1982), (101-122) 103f.

Grundtext gehört zu den letzten überlieferten Worten Jeremias und stammt aus der Zeit nach 587. Leider verliert sich in Ägypten jede historisch verifizierbare Spur über die letzten Lebensjahre des Propheten.¹⁴ Angesichts seines damals bereits hohen Lebensalters - man nimmt meist an, daß er um 650 geboren wurde - wird man bei der Frage nach der genauen Datierung auch nicht zu weit von 587 hinabgehen dürfen. Der Spruch dürfte wohl aus dem 2. Jahrzehnt des 6. Jh.s stammen.

Obwohl das erste von Jeremia verkündete Gerichtswort durch den redaktionellen Eingriff verlorengegangen ist, läßt sich sein Inhalt doch noch rekonstruieren. Der Sinnzusammenhang macht es wahrscheinlich, daß er den vornehmlich von Frauen geleisteten Kult für die Himmelkönigin anklagte (vgl. V. 17*). Die dtr Redaktoren gestalteten die Einleitung neu und weiteten die Anschuldigung auf die Verehrung aller fremden Götter aus.¹⁵

Von besonderer Bedeutung ist im Zusammenhang dieses Textes, wer mit der Himmelskönigin gemeint ist. Es hat sich weithin durchgesetzt, sie mit Ishtar zu identifizieren und somit den hier beschriebenen Kult in die assyrisch-babylonische Götterverehrung einzureihen.¹⁶ Delcor¹⁷ konnte durch eine Zusammenstellung aller einschlägigen Textbelege aus der Umwelt des AT nachweisen, daß mit der Himmelskönigin keineswegs nur die Ishtar gemeint sein muß, sondern jede andere weibliche Gottheit in Frage kommen kann.¹⁸ Es liegt daher nahe, eher an einen palästinischen Kult der Aschera oder Astarte als an einen mesopotamischen Kult zu denken, zumal die Elephantinepapyri belegen, daß die exilierten Judäer weiterhin die Götter ihrer Heimat verehrten. Es kann natürlich nicht ausgeschlossen werden, daß im Rahmen der völkerübergreifenden Kulturkontakte assyrische Kulte Eingang in die jüdische Kultpraxis gefunden haben. Wenn sich ein Kult jedoch auf dem Hintergrund der kanaanäischen Religion erklären läßt, so sollte aus methodischen Gründen diesem der Vorzug gegeben werden.

14 Eine jüdische Legende berichtet, daß Jeremia von seinen Landsleuten gesteinigt wurde. Sie ist nur bei den Kirchenvätern erhalten geblieben. Hieronymus kennt jedoch auch eine Tradition, die den natürlichen Tod Jeremias berichtet. Vgl. hierzu K. Holl, *Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts Adversus Marcionem*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Band III. Der Westen (Tübingen 1928 = Darmstadt 1965), (13-53) 26f.

15 S. dazu u.S. 260f.

16 Vgl. z.B. W. Rudolph, *Jeremia* (HAT I/12; Tübingen³ 1968), 55; A. Weiser, *Der Prophet Jeremia Kap. 1-25,13* (ATD 20; Göttingen⁸ 1981), 64; J. Schreiner, *Jeremia 1-25,14* (Neue Echter Bibel 3; Würzburg 1985), 59.

17 Delcor, *Culte* (A. 13).

18 Ähnlich auch U. Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt* (OBO 53; Fribourg/Göttingen 1983), 455-460.561-576; J.W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians 732-609 BC* (SBT Second Series 26; London 1973), 45-47; S.M. Olyan, *Some Observations Concerning the Identity of the Queen of Heaven*, UF 19 (1987), 161-174; K. Koch, *Aschera als Himmelkönigin in Jerusalem*, UF 20 (1988), 97-120. Daß mit der Himmelskönigin keineswegs zwingend die Ishtar identifiziert werden muß, wurde auch schon früher mehrfach betont; vgl. z.B. J.T. Milik, *Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse*, Bibl. 48 (1967), (546-622) 561.

19 Dies gilt z.B. für die von M. Weinfeld, *The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its background*, UF 4 (1972), (133-154) 152 zusammengestellten mesopotamischen Parallelen. Das in ihnen erwähnte Bier spielt nach unserer Kenntnis für die kanaanäische Religion keine Rolle; eine Ausnahme bildet allenfalls der junge Text Num 28,7, der möglicherweise Ausdruck einer späten Kultpraxis ist. Bemerkenswert ist jedoch, daß in den Parallelen immer Räucher- und Libationsopfer genannt werden. Die Textbasis des Alten Testaments sowie der Umwelt ist jedoch zu gering, um den genauen Verlauf der (gegenseitigen) Einflüsse aufzeigen zu können.

In Jer 44 kann keinesfalls Fett von Opfertieren geräuchert worden sein. 1 Sam 2 zeigt, daß das Räuchern der Fettschichten Vorrecht des Priesters, allenfalls des Familienvorstandes, war. Außerdem kann es sich hier nicht um ein Schlachtopfer handeln, da die Szene nicht am Jerusalemer Heiligtum spielt (vgl. Dtn 12,15.21). Zudem wird in dtr Texten beim Verbrennen von Fettpartien das Opfern gemeinsam mit dem Räuchern genannt, während hier nun Trank- und Räucheropfer parallelisiert werden. Eine wichtige Information für die Opfermaterie bietet V. 19. Während im ersten Versteil Rauch- und Libationopfer einander gegenübergestellt werden, werden in der zweiten Vershälfte die gebackenen Kuchen mit dem Trankopfer parallelisiert. Dies legt den Schluß nahe, daß hier Kuchen oder Teig verbrannt wurden (vgl. auch Am 4,4f.; Ez 16,16-21 und eventuell Jes 6). Spätestens nach den Reformmaßnahmen Josias haben demnach bestimmte Bevölkerungskreise die nun illegitimen Kulte beibehalten und im Bereich der privaten Frömmigkeit weiterhin praktiziert.²⁰ Die Trank- und Räucheropfer bildeten dabei einen Bereich innerhalb dieser privaten Frömmigkeit, der sich insbesondere Frauen erschlossen hat. Die verbrannten Backwaren verweisen in den meist den Frauen vorbehaltenen häuslichen Bereich. Der von den Frauen praktizierte Kult sollte der Sicherung des täglichen Lebensbedarfs dienen. Für die Vorstellungen der damaligen Zeit ist es wohl nicht unbedeutend, daß mit den wahrscheinlich auf herkömmlichem Weg gebackenen Kuchen oder Broten und den Trankopfern, die vermutlich aus Wein bestanden, die Grundnahrungsmittel einer Gottheit übereignet wurden. Wir haben hierin somit eine Parallele zum Verbrennen des Fettes eines Opfertieres. Während beim Räuchern der Fetteile der Gottheit das Beste des Tieres als Dank zurückgegeben wurde, wird mit dem Räuchern von Brot und dem Libieren von Trankopfern der Gottheit auf ähnliche Weise für die Fruchtbarkeit des Landes gedankt. Nicht übersehen werden darf dabei, daß es sich um Gelübde handelt, in deren Rahmen die Opfer dargebracht wurden.

Ohne eigentliche Bedeutung ist die viel diskutierte Frage nach der Form der Kuchen²¹ und nach der Ableitung des hebräischen Begriffes aus dem Akkadischen²². Interessanter ist die Zusammenstellung von Räucheropfer und Libation. Das Libationsopfer spielt - im Gegensatz zu den ihm zugeschriebenen Kultgeräten aus vielen palästinischen Tempeln der Mittelbronze- bis Eisenzeit - im Alten Testament eine auffallend geringe Rolle.²³ Die wenigen alttestamentlichen Belege stehen diesem Opfer

²⁰ Völlig auszuschließen ist die These von Weiser, Jeremia (A. 16), 372, der annimmt, die Kultpraxis der Frauen bezöge sich auf die Zeit Manasses, während sie in der Zeit Josias diesen Kult unterbrochen hätten (vgl. V. 18). Dagegen spricht der für die damalige Lebenserwartung (besonders der Frauen) zu große zeitliche Abstand. Zur Frage, ob die in Jer 44 beschriebenen kultischen Verhältnisse auch auf den Tempel in Jerusalem in der Zeit nach 587 zu übertragen sind, vgl. M. Smith, *The Veracity of Ezekiel, the Sins of Manasseh, and Jer 44,18*, ZAW 87 (1975), 11-16.

²¹ Vgl. dazu jetzt vor allem Winter, Frau (A. 18), 567-570, der das diesbezügliche archäologische Material zusammengestellt hat (mit älterer Literatur). Es muß jedoch offen bleiben, ob die "Göttinnen mit Kuchen" wirklich einen Kuchen in der Hand halten oder nicht eher ein Tambourin.

²² Vgl. dazu ebenfalls Winter, Frau (A. 18), 570-574 und vor allem Delcor, *Culte* (A. 13), 104.

²³ Eine eingehende Studie zum Libationsopfer steht noch aus.

meist recht kritisch gegenüber. Offenbar handelt es sich dabei um einen kanaanäischen Brauch, von dem sich die offizielle israelitische Religion abgrenzen wollte.

Jer 44 ist ein Beleg, daß in Ägypten und mit großer Wahrscheinlichkeit auch in Palästina in exilischer (und spätvorexilischer) Zeit innerhalb der privaten Frömmigkeit vornehmlich von Frauen Kuchen oder andere Backwaren neben einem Trankopfer dargebracht wurden. Mit diesen Opfern wurde eine nicht sicher zu bestimmende weibliche Gottheit verehrt.

Ezechiel 8

Das achte Kapitel des Ezechielbuches schildert in vier Abschnitten eine Vision des Propheten, die ihn in die Mauern Jerusalems führt. Bevor auf den zweiten Abschnitt, der in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse ist, näher eingegangen wird, müssen die topographischen Verhältnisse Jerusalems, wie sie hier bei Ezechiel angesprochen werden, geklärt werden. Die grundlegenden diesbezüglichen Überlegungen wurden bereits von W. Zimmerli angestellt²⁴, doch ergeben die neueren Grabungen in Jerusalem ein wesentlich differenzierteres Bild. Zimmerli erkannte richtig, daß der Weg von dem (Stadt-)Tor im Norden (wohl das Ephraim- oder Mitteltor, vgl. 2 Kön 14,13; Jer 39,3) über einen Zugang zu einem Vorhof, der Tempel- und Palastbereich umgab, sowie den Zugang zum inneren Tempelvorhof bis an den Tempel selbst führte.²⁵ Über die Lokalisationen im Tempelbereich selbst kann man natürlich keine archäologisch fundierten Aussagen machen, da einerseits jegliche Ausgrabungstätigkeit in diesem Areal untersagt ist und andererseits unsere Kenntnis über den vorexilischen Tempel zahlreiche Unsicherheiten enthält.²⁶ Die Grabungen im jüdischen Viertel lassen jedoch einige Rückschlüsse auf die beiden ersten Stationen des visionären Wegs des Propheten zu.

Die von Avigad²⁷ freigelegte "geknickte" Mauer aus der Eisenzeit und das vorgelagerte Vier(?) -Kammer-Tor passen sehr gut zur Beschreibung der ersten Station in Ez 8,3-6. Da Ezechiel an den Eingang eines Tores gebracht wird und von dort aus nach Norden schauen soll, wo er im Tor einen Altar erblickt, ist die Annahme eines doppelten Tores sehr wahrscheinlich.²⁸ Ezechiel stand dann im inneren Tor und blickte auf das äußere Tor mit dem Altar. Das Eiferbild, das in diesem Text ebenfalls erwähnt wird, befand sich an dem inneren Tor, und zwar vermutlich an der linken Seite, wenn

²⁴ W. Zimmerli, Ezechiel (BK XIII/1; Neukirchen-Vluyn 1969), 211.

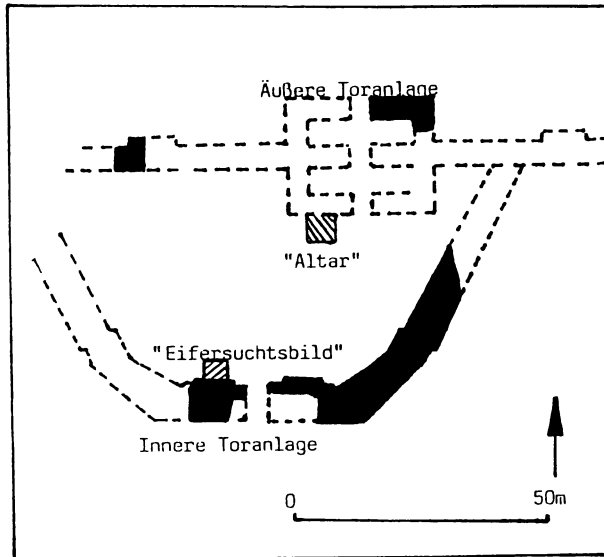
²⁵ Unbegründet ist die Annahme der meisten Exegeten, bereits den ersten Abschnitt im Bereich der Tempelvorhöfe anzunehmen. Einen anschaulichen, allerdings z.T. veralteten Überblick über die einzelnen Stationen bietet S. Sprank, Ezechielstudien (BWANT 40; Stuttgart 1926), 4-25.

²⁶ Man kann nicht ohne weiteres die Informationen über den Tempel- und Palastbau z.Z. Salomos auf die spätvorexilische Zeit übertragen, da es im Verlauf der Jahrhunderte sicherlich zahlreiche Um- und Neubauten gab. Vgl. dazu die Überlegungen von H. Graf Reventlow, Gattung und Überlieferung in der "Tempelrede Jeremias", Jer 7 und 26, ZAW 81 (1969), (315-352) 327f.

²⁷ Vgl. außer den Vorberichten in IeJ jetzt zusammenfassend N. Avigad, Discovering Jerusalem (Jerusalem 1980/1983), 31-60.

²⁸ Gelegentlich dachte man wegen dieser Doppelung daran, daß es sich um eine literarisch auszuscheidende Zufügung handele; vgl. zuletzt E. Vogt, Untersuchungen zum Buch Ezechiel (AnBib 95; Rom 1981), 39.

man stadtauswärts blickt (vgl. 2 Kön 23,8). Basierend auf der Rekonstruktion des Tores durch Avigad²⁹ hätte die gesamte Toranlage dann folgendes Aussehen gehabt:³⁰



Standort von Altar und Eifersuchtsbild nach Ez 8
(Rekonstruktion der Toranlage nach Avigad, *Discovering Jerusalem*, S. 50 Abb. 30).

Schwieriger ist es, die genaue Lage des Tors zu dem Vorhof in V. 7 zu ermitteln. Zimmerli hat wohl recht, wenn er annimmt, daß mit diesem Vorhof nicht der eigentliche Tempelvorhof gemeint sei, sondern diejenige Fläche, die von einer den Tempel und den Palast umgebenden Mauer eingefast wird (vgl. 1 Kön 7,12 und Jer 36,10, wo zwei Tempelvorhöfe vorausgesetzt werden). Dem Tempel- und Palastbaubericht 1 Kön 6f. zufolge gab es nur von dem Südosthügel aus einen Eingang in dieser Mauer. Jer 26,10; 36,10 erwähnen dagegen ein "neues Tor", das wohl einen zusätzlichen Zugang von der Weststadt aus ermöglichte. Im Verlauf der Jahrhunderte gab es dort zahlreiche Neubauten (die sog. Neustadt, vgl. 2 Kön 22,14; Zeph 1,10f. sowie 2 Kön 14,13). Bei dieser Annahme wäre der Zugang zum Tempelbezirk für die zahlreichen Bewohner der Neustadt wesentlich einfacher gewesen. Eine Toranlage in diesem Bereich erforderte jedoch auf Grund des Höhenunterschiedes zwischen dem Tyropoiontal und dem Tempelberg beachtliche Substruktionen, die für das Verständnis von Ez 8,7-13 möglicherweise von großer Bedeutung sind. Auf sie wird im Verlauf der Untersuchung noch näher eingegangen.

7 Da brachte er mich zum Eingang des Vorhofes (und ich sah, und siehe, ein Loch war in der Mauer)³¹.

²⁹ Avigad, *Jerusalem* (A. 27), 50 Abb. 30.

³⁰ Die auffällige Mauerführung in diesem Bereich läßt sich wahrscheinlich durch die dortige Geländestruktur erklären, vgl. die Höhenlinien in der Kartenskizze bei Avigad, *Jerusalem* (A. 27), 58 Abb. 36. Ein kurzes Seitental mußte hier umbaut werden, um nicht eine allzu verletzbar Schwachstelle im Mauerring zuzulassen. Nachträglich wurde diese Mauer durch ein vorgelagertes Tor zusätzlich geschützt. Dieses Torwerk steht auf der tiefsten Stelle des Seitentales. Der Verlauf dieses Tales erklärt auch die asymmetrische Bauweise der Toranlage.

³¹ LXX bietet eine Textfassung, in der die zahlreichen erklärenden Glossen im MT noch nicht Eingang gefunden haben. Sie wurden in der Übersetzung in Klammern gesetzt. Von einer Mauer ist außer hier noch in V. 8 und in V. 10 (jeweils in Zusätzen) die Rede. Der Glossator verstand nicht mehr, daß *hēder* hier - wie noch zu zeigen sein wird - eine Grabkammer bedeutet und nahm stattdes-

- 8 Und er sprach zu mir:
Menschensohn, grabe doch (durch die Mauer)³²!
Und ich grub (durch die Mauer)³³,
und siehe, da war ein Eingang.
- 9 Da sprach er zu mir:
Geh hinein und sieh die (schlimmen)³⁴ Greueltaten, die sie hier begehen!
- 10 Da ging ich hinein und ich schaute, und siehe, allerlei (Bilder von Würmern und Vieh)³⁵
Greuel und allerlei Götzen des Hauses Israel waren eingeritzt (auf der Mauer)³⁶ ringsum³⁷.
- 11 Und 70 Männer von den Ältesten des Hauses Israels (und Jaazanjahu, der Sohn Schafans
stand in ihrer Mitte)³⁸ standen vor ihnen, und ein jeder hatte sein Räuchergerät in seiner
Hand und der Duft (der Wolke)³⁹ seines Räuchergeräts stieg empor.
- 12 Und er sprach zu mir:
Hast du gesehen, Menschensohn, was die Ältesten des Hauses Israel (im Finstern)⁴⁰ tun, ein
jeder in der Kammer⁴¹ seiner Ritzzeichnung⁴²?
Denn sie sprechen⁴³: Jahwe sieht (uns)⁴⁴ nicht, verlassen hat Jahwe das Land.
- 13 Da sprach er zu mir:
Noch größere Greuel wirst du sehen, die sie tun.

Zuerst ist zu klären, um welchen Raumtyp es sich hier in der Darstellung Ezechiels handelt. Auszugehen hat man dabei von den Wortbedeutungen von *hēder*. Dieser Begriff meint meist ein Zimmer in einem ummauerten Gebäude, oftmals sogar das Schlafgemach. Dieses Verständnis wurde auch offenbar von einem späteren Glossator des Textes vorausgesetzt, der in V. 7.8.10 jeweils eine zu durchgrabende Mauer ergänzte. Der Grundtext verstand unter *hēder* wahrscheinlich nicht den Raum eines Wohnhauses, sondern vielmehr eine Grabkammer. Diese Wortbedeutung findet sich in Prov 7,27 und wird auch durch die Inschrift KAI 161,3 (= TUAT II/4, 558), durch die Inschrift Nr. 1 in *Hirbet el-Qōm* (= TUAT II/4, 557) sowie mit großer Wahrscheinlichkeit auch durch KAI 27,19 gestützt.⁴⁵ Weiterhin kann angemerkt werden, daß sich *pātaḥ* (V. 8) auch auf die Öffnung einer Höhle beziehen kann (vgl. 1 Kön 19,13). Eine derartige Interpreta-

sen die gewöhnliche Bedeutung "Kammer" an. Konsequenterweise fügt er deshalb eine Mauer ein, die durchbrochen werden mußte, um in jene Kammer zu gelangen.

32 Fehlt in LXX.

33 Fehlt in LXX.

34 Fehlt in LXX.

35 Fehlt in LXX.

36 LXX liest ἐπὶ αὐτοῦ. Dies kann sich jedoch nicht auf die Mauer beziehen, da diese in LXX nicht erwähnt wird (vgl. A. 31). Das Bezugswort für den Text der LXX bleibt unklar.

37 Das doppelte *sābīb* könnte ursprünglich sein, vgl. Ez 40,5.14.16.17.25.29.30.33.36.43; 41,6.8.10.11.12.16.17.19; 42,15.20; 43,12. LXX übersetzt an allen Stellen einfach *κίχλω*.

38 Dieser Satzteil fällt syntaktisch aus dem Kontext und ist ein -allerdings nicht näher erklärbarer - Zusatz; vgl. ausführlich Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 193f.

39 Fehlt in LXX; vgl. Lev 16,13.

40 Fehlt in LXX.

41 LXX liest Singular. Der Plural des MT setzt wahrscheinlich wieder die Interpretation im Sinne von "Kammer eines Hauses" voraus.

42 Zu *maskūt* vgl. Lev 26,1; Num 33,52. Es gibt keinen Anlaß, hier mit den Versionen, die dieses Wort offenbar nicht mehr verstanden haben, zu ändern.

43 Vielleicht ist 3.m.pl. zu lesen, vgl. H.-G. von Mutius, Die Bibelzitate im Seder Elijahu Rabba, Biblische Notizen 10 (1979), (28-30) 29f.

44 Fehlt in LXX.

45 Vgl. auch E. Lipinski, Beth-Schemesch und der Tempel der Herrin der Grabkammer in den Amarna-Briefen, VT 23 (1973), (443-445) 445.

tion wäre verständlicher als das Durchbrechen einer Mauer, zumal V. 8 das plötzliche Auftauchen eines Loches voraussetzt - ein Sachverhalt, der bei der Annahme eines Mauerdurchbruchs sinnlos wäre.⁴⁶

Diese sprachlichen Erwägungen können durch eine topographische Vermutung gestützt werden. Es wurde bereits erwähnt, daß im Verlauf der Expansion Jerusalems eine Neustadt im Westen des Tempelareals errichtet wurde. Wegen der Steilheit des Tempelberges siedelte man jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht direkt am Abhang, sondern eher in den flacheren Gebieten. In den westlichen Abhängen des Tempelberges gab es einige ältere Gräber, die jedoch m.W. nicht ausreichend publiziert wurden.⁴⁷ Wenn man, wie oben angenommen wurde, einen westlichen Zugang zum Tempelplatz (das "neue Tor") errichtete, dann mußten die Substruktionen in dieses Gräberfeld eingreifen und es z.T. zerstören. Es wäre so gesehen gut vorstellbar, daß Ezechiel nach dem Beseitigen einiger Steine auf eine Grabkammer stieß, in der sich die Ältesten Israels aufhielten.

Bei einer Interpretation von *hēder* als Grabkammer wären auch die Abbildungen auf den Wänden im Inneren gut verständlich. In *Hirbet el-Qōm* wurde eine Grabkammer mit einer eingemeißelten Hand verziert⁴⁸ in *Tell^c Ēṭūn* wurden mehrere mythologische Motive als Dekoration verwendet⁴⁹. In ähnlicher Weise - allerdings wohl etwas reichhaltiger - kann man sich auch das bei Ezechiel erwähnte Grab vorstellen. Die Szene in Ez 8 könnte so im Kontext anderer palästinischer Funde erklärt werden, ohne daß (unsichere) Fremdeinflüsse angenommen werden müßten.⁵⁰

⁴⁶ C.G. Howie, *The Date and Composition of Ezechiel* (JBLMS 4; Philadelphia 1950), 18 hat unter Bezugnahme auf eine Äußerung von W.F. Albright auch darauf hingewiesen, daß ein aus Steinen errichtetes Haus zusammenstürzen würde, wenn man ein Loch in die Mauer graben würde.

⁴⁷ Einige Hinweise finden sich bei B. Mazar, *Der Berg des Herrn. Neue Ausgrabungen in Jerusalem* (Bergisch-Gladbach 1979), 167-169; ders., *The Archaeological Excavations Near the Temple Mount*, in: Y. Yadin (Hrsg.), *Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974* (New Haven/London/Jerusalem 1976), (25-40) 38-40 sowie auf der Karte *Archaeology of Jerusalem. First Temple, Second Temple and Byzantine Periods 1:3000/7000* (1985).

⁴⁸ Zu dieser Verzierung vgl. insbesondere S. Mittmann, *Die Grabinschrift des Sängers Uriahu*, ZDPV 97 (1981), (139-152) 149-152 und S. Schroer, *Zur Deutung der Hand unter der Grabinschrift von Chirbet el Qōm*, UF 15 (1983), 191-199. Nach verschiedenen Lesungsvorschlägen zu dieser sehr umstrittenen Inschrift wird die Hand auch in der über ihr eingeritzten Inschrift erwähnt, vgl. A. Catastini, *Note di epigrafia ebraica I-II*, *Henoch* 6 (1984), 129-138; G. Garbini, *Su un'iscrizione ebraica da Khirbet el-Kom*, *Annali* 38 (1978), 191-193; W.G. Dever, *Art. El-Qōm, Khirbet*, *EAEHL* IV, 976f.; ders., *Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kōm*, *HUCA* 40/41 (1970), (139-204) 159.161.

⁴⁹ Vgl. D. Ussishkin, *Tombs from the Israelite Period at Tel^c Eton*, *Tel Aviv* 1 (1974), 109-127.

⁵⁰ In der Forschung findet sich in der Regel der Hinweis, daß der in Ez 8,7-13 beschriebene Kult auf fremdländische Einflüsse zurückgeht. Einen kurzen, aber nicht vollständigen Überblick über die verschiedenen Forschungsmeinungen bietet G. Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (BZAW 72; Berlin 1952), 175. Das von ihm angeführte Spektrum reicht immerhin von ägyptischen über altisraelitische, babylonische, arabische bis zu primitiv-totemistischen Einflüssen. In der neueren Literatur werden die ägyptischen oder babylonischen Parallelen besonders betont. So denkt Fohrer, ebd., eher an babylonischen Einfluß, während er an einer anderen Stelle einem ägyptischen Einfluß

Nicht allzu verwunderlich ist die Nennung der Ältesten als Ausführende des Kultes. In engem Zusammenhang mit Ez 8 stehen Ez 14,1-5 und 20,1ff., beides Texte, in denen die Ältesten direkt angegriffen werden. Sie sind hier Repräsentanten für das ganze Volk. Mit ihrem Abfall vom reinen Jahwekult sind sie ein negatives Vorbild für die Volksgemeinschaft.⁵¹ Nicht konkret zu fassen ist die Zahl siebenzig. Alttestamentliche Stellen belegen ebenso wie Umwelttexte, daß sie nur symbolisch aufzufassen ist und eine größere als Einheit zu verstehende Gruppe umschreibt.⁵² Gemeint ist hier wohl die Vollzahl der "Vertretung Israels, wie sie einst beim Bundesschluß vor Jahwe stand"⁵³. Vgl. auch die Nennung von ebenfalls 70 Ältesten in Ex 24,1.9 und Num 11,16.24f.

Betrachtet man nun die Informationen, die Ez 8 bezüglich des Räucheropfers bietet, so finden sich hier zwei bislang noch nicht erwähnte Elemente. Zum einen wird (falls obige Interpretation zutrifft) hier das Räucheropfer in Verbindung mit dem Totenkult gesehen, zum anderen wird mit *miqtēret* ein spezielles Räuchergefäß erwähnt. Letzteres ist insofern beachtlich, als bei Jeremia meist von Altären die Rede war, auf denen das Räucherwerk dargebracht wurde. In Ez 8 handelt es sich dagegen um transportable Geräte, die in einer Hand (beachte den Singular in V. 11!) gehalten werden konnten. Es kann sich daher nicht um einen Altar

den Vorzug gibt; vgl. ders., Die Propheten des Alten Testaments. Bd. 3. Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts (Gütersloh 1975), 53; ders./K. Galling, Ezechiel (HAT I/13; Tübingen 1955), 51. Zuletzt hat S. Schroer, In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74; Fribourg/Göttingen 1987), 71-75 wieder versucht, Ez 8,7-13 als ägyptisch beeinflusst zu verstehen. W.F. Albright, Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen (München/Basel 1956), 184 denkt an "einen Mischkult ägyptischer Herkunft, der wahrscheinlich mit starken magischen Bestandteilen durchsetzt war". Nur so ist seiner Meinung nach die Erwähnung der unreinen Tiere und Reptilien zu erklären. Rose, Ausschließlichkeitsanspruch (A. 4), 203f. nimmt dagegen einen babylonischen Einfluß an, den er auch in den drei weiteren Visionen festzustellen glaubt. Smith, Religiöse Parteien (A. 9), 18 mit A. 90 sieht dagegen in Ez 8 ein Zeugnis der israelitischen Volksreligion; abzulehnen ist jedoch seine Annahme, daß "viele Privatleute ... einen solchen Raum [gemeint ist damit *hēder*] besaßen" (18). Völlig wertlos ist die von Th.H. Gaster, Ezekiel and the Mysteries, JBL 60 (1941), 289-310 vorgeschlagene Verbindung von Ez 8 mit babylonischen, phrygischen und ugaritischen Kulturen, da seine Textinterpretationen z.T. auf falschen Übersetzungen beruhen; vgl. dazu Albright, Religion, 184. Überblickt man die Diskussion, so fällt auf, daß einerseits keines der vorgebrachten Argumente durchweg überzeugend ist und andererseits sich die Diskussion auf literarisch sekundäre Stellen beschränkt. Der undeutliche Text sollte nicht überinterpretiert werden! Das Argument von S. Schroer, Bilder, 72, daß die Erwähnung des Räucherns in Ez 8,11 ein Hinweis auf die ägyptischen Räucherarme ist und somit der Gesamttext auf einen ägyptischen Kult hinweist, überzeugt keineswegs. Zum einen sind in Palästina bislang keine Belege für ägyptische Räucherarme gefunden worden, zum zweiten ist die Räucherpraxis, wie diese Arbeit zu zeigen versucht, auch in Palästina gerade in der spätvorexilischen und exilischen Zeit gut belegt; vgl. auch die entsprechenden Ausführungen im archäologischen Teil.

51 Hierin zeigt sich ein Unterschied zwischen Ezechiel einerseits und Jeremia und den Dtr Kreisen andererseits. Ezechiel weist die eigentliche Schuld den Führern des Volkes zu, während Jeremia und die Dtr verallgemeinern und die Schuld im Gesamtvolk suchen.

52 Vgl. F.C. Fensham, The Numeral Seventy in the Old Testament and the Family of Jerubbaal, Ahab, Panammuwa and Athirat, PEQ 109 (1977), 113-115 sowie zur (vergleichbaren) Zahl sieben A.S. Kapelrud, The Number Seven in Ugaritic Texts, VT 18 (1968), 494-499.

53 Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 216.

handeln. Unter den im archäologischen Teil behandelten Geräten kommen sowohl die Räuchertassen als auch die Räucherkästchen in Frage, da beide Gerätetypen in der fraglichen Zeit⁵⁴ nebeneinander benützt wurden. Sicherlich nicht ohne Bedeutung ist, daß beide Typen auch, vornehmlich allerdings im Ostjordanland, in Gräbern belegt sind. Die Fundumstände haben es nahegelegt, daß diese Kultgeräte in einer Art Grabkult verwendet wurden. Sowohl in den Räuchertassen als auch auf den Räucherkästchen wurde Räucherwerk in unbestimmter Mischung (*q^etōret*) verbrannt.

Abschließend muß noch auf die Datierung des Textes näher eingegangen werden. Nach Ez 8,1 wurde der Text am 5.6. des Jahres 6 abgefaßt. Diese Angabe ist entweder mit dem 28. Sept. 593⁵⁵ oder mit dem 17. Sept. 592⁵⁶ gleichzusetzen. Es gibt keinerlei Anlaß, an der Echtheit des Textes (ohne Zusätze) zu zweifeln⁵⁷, zumal die hier angegriffenen kultischen Mißstände gewisse Ähnlichkeiten zu den bei Jeremia beschriebenen aufweisen.⁵⁸ Der exilierte Ezechiel beschreibt hier die Zustände, wie er sie noch kurz vor dem Exil in Jerusalem erlebt hat. Somit ist dieser Text eine zuverlässige Quelle für die spätvorexilischen Gegebenheiten in Jerusalem.

Ezechiel 16,16-21

Einen insbesondere hinsichtlich seiner literarischen Einordnung und seiner Datierung schwierigen Text stellt Ez 16,16-21 dar. Es wird heute weithin anerkannt, daß diese Verse innerhalb von Kap. 16 ein Sondergut darstellen. Ein kurzer Forschungsüberblick muß sich auf neuere Arbeiten beschränken. Fohrer⁵⁹ versteht die Verse als einen ersten von insgesamt zwei Nachträgen in diesem Kapitel, die jeweils noch aus der Hand Ezechiels stammen sollen. Aus diesem Einzelstück gliedert er noch einige Glossen aus, so V. 16a als "variierende Glosse", V. 16b als "unverständliche Glosse", V. 18b als "ergänzende Glosse", Teile von V. 19a als "näherbestimmende Glosse" bzw. als "ergänzende Glosse zur Verstärkung"

⁵⁴ Zur Datierung des Textes vgl. unten.

⁵⁵ So E. Kutsch, Die chronologischen Daten des Ezechielbuches (OBO 62; Fribourg/Göttingen 1985), 59f.

⁵⁶ Diese Datierung hat am meisten Zustimmung gefunden, vgl. aus neuerer Zeit insbesondere B. Lang, Ezechiel. Der Prophet und sein Buch (EdF 153; Darmstadt 1981), 34f. und A. Malamat, The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom, VT.S 28 (1975), (123-145) 145. Die Datierung der LXX, die dementsprechend mit dem 17. August 592 gleichzusetzen wäre und die in neuerer Zeit wieder von E. Vogt, Untersuchungen (A. 28), 39 vertreten wurde, beruht auf sekundären Spekulationen; vgl. dazu ausführlich Zimmerli, Ezechiel (A. 24), z.St.

⁵⁷ Die Annahme eines deuteroezechielischen Bearbeiters, wie sie sich bei J. Garscha, Studien zum Ezechielbuch. Eine redaktionskritische Untersuchung von Ez 1-39 (EHS.T 23; Bern/Frankfurt 1974), 262 findet, überzeugt nicht; vgl. W. Zimmerli, Deutero-Ezechiel?, ZAW 84 (1972), 501-516.

⁵⁸ Vgl. zu den Ähnlichkeiten bei der Beschreibung kultischer Sachverhalte J.W. Miller, Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht (GTB 28; Assen/Neukirchen 1955), 92.157f.

⁵⁹ Fohrer/Galling, Ezechiel (A. 50), 89f.; zum Charakter der Glossen vgl. auch G. Fohrer, Die Glossen im Buche Ezechiel, ZAW 63 (1951), 33-53 = ders., Studien zur alttestamentlichen Prophetie (BZAW 99; Berlin 1967), 204-221; sowie ders., Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel (BZAW 72; Berlin 1952), 286.

und V. 20b als "erläuternde Glosse". Zimmerli⁶⁰ sieht in den Versen "16-21 ... eine erste 'Auslegung', die sich noch weitgehend im Rahmen der Blickrichtung des Grundtextes hält".⁶¹ Die sprachliche Formulierung spricht nicht gegen eine Abfassung durch den Propheten selbst. Dieses Textstück wurde nach Zimmerli noch um V. 18b.19 sekundär erweitert. Fuhs⁶² sieht in der Ergänzung V. 16-23 Formulierungen, die Ezechiel nahestehen. Neben diesen Kommentaren wurde der Text auch in zwei neueren Monographien ausführlicher behandelt. Garscha⁶³ versuchte in seiner Abhandlung, die Redaktionsgeschichte des Ezechielbuches zu erhellen. Ez 16,16-21 kann nach seiner Analyse keiner der von ihm postulierten Bearbeitungen des Prophetenbuches zugeordnet werden. Daher ist auch eine zeitliche Einordnung nicht möglich.⁶⁴ Bettenzoli⁶⁵ versucht durch einige Wortvergleiche zu beweisen, daß der Abschnitt Ez 16,16-21 eine andere Terminologie als der Grundtext enthält. So wird hier *bāmā* statt *rāmā* (V. 24.25.31.39) verwendet. Zudem wird das Kinderopfer als Höhepunkt der kultischen Verfehlung Israels verstanden. Dieses Fehlverhalten paßt nach Bettenzoli nicht zum Bild der Dirne. Über die Verfasserschaft des Textes äußert er sich allerdings nicht. Da das Urteil der einzelnen Untersuchungen recht unterschiedlich ausfällt, muß der Text noch einmal eingehend untersucht werden. Dabei ist vor allem auf den inneren Aufbau der Verse zu achten, der möglicherweise nähere Informationen über die Nachinterpretation des Textes bietet.

V. 16-20a weisen eine strenge Grundstruktur auf, von der V. 20b.21 deutlich abweichen. V. 20b.21 sind als abschließende Wertung der vorangegangenen Schuldzuweisungen zu verstehen, die durch die Gottesspruchformel *n^eūm 'ādōnāy YHWH*⁶⁶ noch einmal gegliedert werden. Vor dieser Formel stehen drei Anklagen, die deutliche Bezüge zu dem vorangehenden Grundtext aufweisen, nach ihr eine Anklage, die - zumindest im Zusammenhang dieses Kapitels - Neues bringt. Die ersten drei Aussagen haben den Huredienst zum Thema, während die vierte sich auf das Kinderopfer bezieht. Die Information, daß die Kinder "den Götzen zum Fraße geopfert wurden", ist dabei singulär im AT. Die Abgrenzung dieses Spruches durch die Gottesspruchformel legt die Annahme nahe, daß es sich hierbei um eine Ergänzung und Ausweitung des Textes handelt. An sie schließen sich V. 20b.21 inhaltlich an, so daß beides als eine Einheit betrachtet werden darf. Die Redaktion, die diese vierte Anklage und die abschließende Wertung anfügte, ist schon recht früh anzusetzen, da sie offensichtlich noch den

60 W. Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 356f.

61 Ebd.

62 H.F. Fuhs, Ezechiel 1-24 (Neue Echter Bibel 7; Würzburg 1984), 83.

63 Garscha, Studien (A. 57), bes. 271-282.

64 Ebd., 307f.

65 G. Bettenzoli, Geist der Herrlichkeit. Traditionsgeschichtliche Untersuchung des QDŠ-Begriffes im Buch Ezechiel (Quaderni di Semitistica 8; Florenz 1979), bes. 160-162.

66 Diese Formel ist im Ezechielbuch insgesamt 81 mal belegt und stellt einen typischen formalen Ausdruck in diesem Buch dar; vgl. auch F. Baumgärtel, Die Formel *n^eum jahwe*, ZAW 73 (1961), 227-290.

Grundbestand der ersten drei Anklagen, wie er im Folgenden herausgearbeitet werden soll, vorliegen hatte. Die vierte Anklage ist formal eng an diesen Grundtext angelehnt.⁶⁷

Die ersten drei Anklagen des Grundtextes beginnen jeweils mit *wattiq^ehī*, auf das ein Objekt mit einem Suffix in der 2.P.sg. folgt. Ein mit *'āšer* eingeleiteter Relativsatz beschreibt den Empfang dieses Objektes. Darauf folgt, mit *w^e* eingeleitet, eine kurze Beschreibung dessen, was mit dem Empfangenen geschehen ist. Subjekt dieses Satzteiles ist jeweils die angesprochene Frau. Bei der ersten Anklage ist dieses Grundschema leicht erkennbar; allerdings fehlt hier der Relativsatz. Der ohnehin nicht verständliche Satzteil V. 16b muß dabei als Glosse ausgeschieden werden.⁶⁸ Auch V. 17 stellt keine Schwierigkeit dar. Hier ist lediglich erwägenswert, ob die Erläuterungen *mizz^ehābī ūmikkaspī* zum ursprünglichen Bestand zu rechnen sind. Sie fallen zwar einerseits durch ihr Suffix der 1.P.sg. auf, doch bezieht sich ihre Aussage durchaus auf Informationen, die im ersten Teil des Kapitels erwähnt wurden (vgl. V. 13). Eine Entscheidung kann hier nicht getroffen werden und ist letztlich auch ohne inhaltliche Relevanz. Schwieriger gestaltet sich die Analyse von V. 18f. Dieser Doppelvers fällt schon durch seine Länge aus dem sonst üblichen Rahmen; zudem schießen einige Elemente über die oben aufgestellten Strukturmerkmale hinaus. Dies läßt auf literarisches Wachstum schließen. Als erstes kann der aus V. 13 übernommene Zusatz "Weizengriß und Öl und Honig, die ich dir zu essen gegeben hatte" ausgeschieden werden. Hier spricht auch die angehängte und syntaktisch auffällige Stellung für eine Zufügung. Diese drei Begriffe sind sicherlich nicht kultisch aufzufassen.⁶⁹ Es handelt sich vielmehr um eine Aufzählung besonders nahrhafter Speisen, wie Ez 16,13, wo der Text ursprünglich beheimatet war, zeigt.⁷⁰ Gegen eine kultische Deutung spricht zudem, daß diese drei Elemente sonst nie gemeinsam im AT genannt werden und Honig sogar ausdrücklich vom Kult ausgeschlossen wird (Lev 2,11).

67 Die Ergänzung geschah wohl in der Absicht, das auch sonst bei Ezechiel mehrfach belegte Vierschema herzustellen; vgl. z.B. die vier Strafen in Ez 14,12-20 oder die vier Stationen und die vier Textabschnitte in Ez 8 sowie zu dieser formalen Gestaltung Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 53.

68 Zu den allerdings durchwegs nicht überzeugenden Rekonstruktionsversuchen der Textkritiker vgl. Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 336.

69 Dies wird z.B. von F. Blome, Die Opfermaterie in Babylonien und Israel I. (SSAOI 4; Rom 1934), 300 vertreten. Er nimmt an, daß sich diese Stelle auf einen babylonischen Kult bezieht.

70 Es erscheint mir gegen Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 352f. keineswegs gesichert, daß die Nennung von Weizengriß, Honig und Öl in V. 13 wirklich ein Zusatz ist. Zimmerli begründet seine Analyse damit, daß in V. 13 bereits Gesagtes wiederholt wird und die "knappe Klarheit der bisherigen Schilderung" verlassen wird (352). Auf Grund metrischer Überlegungen will er als Grundtext "und du schmücktest dich mit Gold und Silber und wurdest sehr, sehr schön" annehmen. Zu bedenken ist jedoch, daß die Schmuckstücke bereits eine Wiederholung darstellen (vgl. V. 11). Dieselbe Knappheit der Darstellung erreicht man auch, wenn man als Grundbestand "Weizengriß und Honig und Öl aßest du und wurdest sehr, sehr schön" annimmt. YPH qal meint auch nicht die mit Schmuck erreichte Schönheit, sondern die natürliche Schönheit (vgl. Cant 7,2.7). Es scheint nicht abwegig, daß Weizengriß, Honig und Öl nach damaliger Vorstellung eine Wirkung auf die Schönheit eines Menschen ausüben konnten (vgl. Ps 104,15).

Für die weiteren Überlegungen hat man von dem Schluß des gesamten Doppelverses auszugehen. Auf den nach obigem Schema notwendigen Relativsatz 'äšer nātattī lāk folgt eine Näherbestimmung, was mit dem Empfangenen geschehen ist. Der Satzteil ün^etattīhū lipnēhem t're^ah nīhō^ah bildet einen sinnvollen und dem postulierten Schema entsprechenden Abschluß. Das unverständliche wayyehi⁷¹ muß unberücksichtigt bleiben. Sollten die bisherigen Überlegungen richtig sein, so müßte im ersten Teil dieser Anklage ein Element genannt werden, das als wohlriechendes Opfer verbrannt werden konnte. Dies trifft nur für lahmī zu⁷², wobei lediglich das Suffix der 1.P.sg. etwas stört.⁷³ Lev 2,2 zeigt, daß geopfertes Brot durchaus als Wohlgeruch verstanden werden konnte. Diese Überlegungen haben zur Folge, daß V. 18a mit Ausnahme des einleitenden wattiq^ehī nicht zum ursprünglichen Text gehört haben kann. Eine Begründung für diese Ergänzung ist leicht zu finden. In Ez 16,8-14 erhält die Frau folgende "Gaben": Bedecken mit einem Gewandzipfel⁷⁴, Bekleiden mit buntem Gewand, Schuhe, Byssus, feines Gewebe und verschiedene Arten von Schmuck. Da hier mehrfach unterschiedliche Bekleidungsstücke genannt werden, hat ein Redaktor diese nun in V. 18 nachgetragen. Syntaktisch völlig aus dem Rahmen fällt V. 18b; er muß als Zusatz angesehen werden.

Die bisherigen Ausführungen führen zu folgendem Grundbestand von V. 16-21:

Du nahmst von deinen Kleidern und machtest dir gefleckte Höhen⁷⁵ und hurtest auf ihnen.
Und du nahmst deine Schmuckstücke (aus meinem Gold und aus meinem Silber), die ich dir gegeben habe, und machtest dir Mannsbilder und hurtest mit ihnen.
Und du nahmst mein Brot, das ich dir gegeben habe, und du gabst es vor sie als wohlriechendes Opfer.
Spruch des Herrn Jahwe.

Dieser rekonstruierte Text bildet eine in sich geschlossene und abgeschlossene Einheit. Jerusalem, das im Bild der Frau dargestellt wird, hat die Gaben Jahwes angenommen und ist dadurch eine blühende Stadt geworden. Der Grundtext greift nun den Abfall Jerusalems von Jahwe auf und verdeutlicht diesen am Bild des Höhenkults. Die erste Anklage greift dabei den Hurendienst auf den Höhen an, die zweite verurteilt das Errichten von Götzenbildern, und die dritte wendet

71 Vgl. dazu auch Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 336 z.St.

72 Die Kopula stellt dann eine Ergänzung dar.

73 Vgl. aber schon die Wendung "mein Gold und mein Silber" (V. 17), die möglicherweise zum Grundbestand gehört.

74 Zur Deutung dieses Ritus auf Grund mesopotamischer Parallelen vgl. jetzt P.A. Kruger, The Hem of the Garment in Marriage. The Meaning of the Symbolic Gesture in Ruth 3:9 and Ezek 16:8, JNSL 12 (1984), 79-86; anders noch Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 351.

75 Die Interpretation dieses Ausdruckes ist äußerst schwierig. Am wahrscheinlichsten ist damit gemeint, daß die bunten Kleider als Unterlage beim Beischlaf benützt wurden. Somit kann man dann die Kulthöhen als "gefleckt" bezeichnen. Zu anderen Interpretationen vgl. die Kommentare.

sich gegen das Opfer für diese Götzen. In diesem Text spricht nichts gegen eine
Verfasserschaft Ezechiels.⁷⁶

In Bezug auf das Räucheropfer setzt der Text somit voraus, daß auf den Kulthöhen auch Brot verbrannt wurde. Mit dieser Information unterscheidet sich Ezechiel von den dtr Texten, die eher auf das Räuchern von Fettpartien schließen lassen. Das Verbrennen von Brot als Bestandteil des Kults ist jedoch schon Am 4,4f. belegt. Es liegt nahe, daß der an den großen Wallfahrtsheiligtümern betriebene Kult auch auf die lokalen Heiligtümer und Kultstätten übertragen wurde. Interessanterweise wird das geräucherte Brot mit dem Suffix der 1.P.sg., das sich auf Jahwe bezieht, verbunden. Brot ist nicht nur Grundnahrungsmittel, sondern es ist auch die grundlegende Gabe Gottes für sein Volk. Ähnlich wie es schon für Jer 44 postuliert wurde (vgl. S. 238), so finden wir auch hier einen Hinweis, daß mit dem Räuchern von Backwaren der Gottheit für die Fruchtbarkeit des Bodens und damit verbunden für die Sicherung des Lebensunterhaltes gedankt wurde. Das aus der Hand Gottes empfangene Brot wird ihm im Rauch zurückgegeben.

Abschließend soll noch kurz auf die Ergänzungen im Text eingegangen werden, wobei inhaltliche Gründe eine Beschränkung auf V. 18f. nahelegen. "Weizengriß und Öl und Honig, die ich dir zu essen gegeben hatte" sind wohl eine Randglosse, die die Verbindung von dem im Text genannten Brot zu dem voranstehenden V. 4-15 erreichen wollte. Wahrscheinlich (aber nicht mit Sicherheit beweisbar) ist *'et-bigdē riqmātēk watt^ekassīm* (V. 18a) eine Einfügung, die den schwer verständlichen V. 16 erläutern will.⁷⁷ Daß diese erklärende Glosse erst in V. 18 erfolgt, liegt daran, daß die für sie wichtigen Götzenbilder erst in V. 17 eingeführt werden mußten. Die Ergänzung "und mein Öl und mein Räucherwerk legtest du ihnen vor" ist stilistisch an V. 19a angeglichen und kann deshalb als eine Nachinterpretation dieses Halbverses verstanden werden. Mit dieser Ergänzung wird auch die Bildebene deutlich verlassen. Während die Glosse "Weizengriß und Öl und Honig" noch unter dem Oberbegriff "Speise" subsumiert werden kann, trifft dies für das Räucherwerk nicht mehr zu. Die Zusammenstellung von Räucherwerk und Öl erlaubt jedoch auch eine ungefähre zeitliche Einordnung dieses Zusatzes. Öl und Räucherwerk werden nur noch in Ex 25,6; 31,11; 35,8.15.28; 37,29; Num 4,16; Ez 23,41 und Prov 27,9 zusammen genannt. Diese Parallelen zeigen, daß hier bereits ein fortgeschrittenes Stadium innerhalb der Kultgeschichte Israels in nachexilischer Zeit vorliegt.⁷⁸

⁷⁶ Die Argumente Bettenzolis sind hinfällig, wenn man den Text als eigenständige Einheit versteht, die hier eingefügt wurde. *Bāmā* findet sich auch in Ez 6,3, der aus der Hand des Propheten stammt.

⁷⁷ Möglicherweise hat auch LXX V. 16 schon im Sinne dieser Nachinterpretation verstanden.

⁷⁸ Vgl. die Ausführungen zu den jeweiligen Stellen.

Ezechiel 23,41 und 46,22

Ohne kultische Bedeutung ist der ohnehin späte Einschub Ez 23,41.⁷⁹ Es handelt sich hier um eine freie Zusammenstellung verschiedener auch sonst im AT belegter Aussagen (vgl. zum Anlegen des Schmuckes Ez 16,30; Jer 4,30; zum bereiteten⁸⁰ Bett Prov 7,16; zum gedeckten Tisch Jes 21,5; Prov 9,2; zu Weihrauch und Öl auf dem Tisch Prov 27,9), die allesamt dem Themenkreis "Liebe und Sexualität" zugeordnet werden können. Öl und Weihrauch wurde dabei vermutlich eine stimulierende Wirkung zugeschrieben (vgl. auch Prov 7,17, wonach das Bett mit Myrrhe, Aloe und Zimt besprengt wird).⁸¹ Möglicherweise wird mit der Nennung von Öl und Weihrauch hier Ez 16,18 aufgenommen, allerdings dabei der Bereich des Kultischen verlassen.

Q^etūrōt in Ez 46,22 stellt sehr wahrscheinlich eine Verschreibung von *q^etannōt* dar.⁸² Selbst wenn man am masoretischen Text festhält, muß man eine Wurzel *QTR* II⁸³ postulieren⁸⁴.

Habakuk 1,16

Ein weiterer Beleg für *QTR* findet sich in Hab 1,16. Hier wird in einem Klagespruch die Grausamkeit eines Fremdvolkes beklagt, das wohl mit den Chaldäern gleichgesetzt werden muß.⁸⁵ Der Text stammt entweder aus spätvorexilischer Zeit (um 600) und wäre dann dem Propheten Habakuk selbst zuzusprechen⁸⁶, oder aber er ist Bestandteil einer exilischen Bearbeitung des Buches⁸⁷. Eine endgültige Entscheidung muß (und kann) offen bleiben.⁸⁸ Der Text lautet folgendermaßen:

⁷⁹ Es ist schon lange erkannt, daß es sich um einen Einschub handelt; vgl. die Kommentare.

⁸⁰ Zur Textkritik vgl. Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 535.

⁸¹ Die entsprechenden Texte wurden bei K. Nielsen, Incense in Ancient Israel (VT.S 38; Leiden 1986), 89-94 behandelt. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die oben S. 140 A. 13 zitierte Passage bei Herodot.

⁸² Vgl. Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 1181.

⁸³ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Berlin u.a. 1915 = 1962), 711; HAL 1023.

⁸⁴ Vgl. zur Diskussion der Möglichkeiten Zimmerli, Ezechiel (A. 24), 1181.

⁸⁵ Vgl. zur Frage nach dem im Habakukbuch angesprochenen Fremdvolk sowie zu den im Folgenden nur kurz angesprochenen literarischen Fragen vor allem die Forschungsgeschichte von P. Jöcken, Das Buch Habakuk. Darstellung der Geschichte seiner kritischen Erforschung mit eigener Beurteilung (BBB 48; Köln/Bonn 1977). In der neueren Forschung wird das Fremdvolk fast durchweg mit den Chaldäern identifiziert.

⁸⁶ Grundlegend sind dafür die Wortuntersuchungen von P. Humbert, Problèmes du livre d'Habacuc (MUN 18; Neuchâtel 1944). Sein methodischer Ansatz verhilft jedoch nur, den ungefähren zeitlichen Rahmen eingrenzen. Immerhin finden sich zwei Wörter (bzw. Wortformen) in Hab 1,15f., die auch sonst noch im Wortschatz dieses Prophetenbuches nachzuweisen sind: *kullō* (vgl. Hab 1,9) und *'sp* (vgl. Hab 1,9; 2,5). Weitere Vertreter, die diese Stelle Habakuk zuschreiben wollen, finden sich bei Jöcken, Habakuk (A. 85), passim; vgl. aus jüngerer Zeit vor allem W. Rudolph, Micha-Nahum-Habakuk-Zephania (KAT XIII/3; Gütersloh 1975), 194f.209-211; Th.H. Robinson/F. Horst, Die zwölf kleinen Propheten (HAT I/14; Tübingen 1964), 167f.176-178; K. Elliger, Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi (ATD 25; Göttingen 1982), 37f.; A. Deissler, Zwölf Propheten II. Obadja. Jona. Micha. Nahum. Habakuk (Neue Echter Bibel 8; Würzburg 1984), 219.

⁸⁷ So vor allem J. Jeremias, Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit (WMANT 35; Neukirchen-Vluyn 1970), 78-81; E. Otto, Die Stellung der Weheworte in der Verkündigung des Propheten Habakuk, ZAW 89 (1977), (73-107) 102f.; ders., Art. Habakuk/Habakukbuch, in: TRE 14 (1985), 300-306; ders., Die Theologie des Buches Habakuk, VT 35 (1985), 274-295.

⁸⁸ Es zeigt sich jedoch, daß der Verfasser dieses Textes über keine konkreten Kenntnisse der Religion Babyloniens verfügt; vgl. W. Zwickel, Zu Habakuk 1,15f., Biblische Notizen 38/39 (1987), 72-74.

- 15 Sie alle holt er am Angelhaken herauf⁸⁹, mit seinem Schleppnetz zieht er sie fort, und er sammelt sie ein mit seinem Wurfnetz. Darüber freut er sich und jubelt.
16 Darüber opfert er seinem Schleppnetz und er läßt Rauch aufsteigen für sein Wurfnetz, denn durch sie ist seine Beute fett und seine Nahrung üppig⁹⁰.

Der Verfasser dieser Klage benützt den Wortschatz und die Vorstellungswelt seiner Umwelt. Das Bild eines Fischers findet sich auf ägyptische Verhältnisse angewandt auch in Jes 19,8, die Verben in V. 15b stammen aus der Psalmensprache (vgl. Ps. 16,9; 21,2; 31,8; 32,11 sowie Joel 2,21.23; Jes 25,9; 66,10). Die Zusammenstellung der Opfertermini *QTR* und *ZBH* ist typisch für die dtr Literatur. Andererseits lassen sich jedoch keine weiteren Anlehnungen an dtr Sprache beobachten, so daß man hier von einer Entlehnung dieses Vokabulars sprechen kann, was angesichts der zeitlichen Nähe Habakuks (oder des exilischen Redaktors) zu den Deuteronomisten auch nicht verwunderlich ist. Der Verfasser stellt demnach nicht einen babylonischen Kult dar, sondern er kritisiert mit den in seiner Zeit gebräuchlichen Worten die Chaldäer. Wenn er dabei als Objekt der Verehrung das Wurf- und Schleppnetz nennt, so unterstreicht er damit die Gottlosigkeit dieses Volkes. Inhaltlich steht er bereits der Verspottung der fremden Götter nahe, die dann bei Deuterocesaja ihren Höhepunkt findet.⁹¹

Für eine Näherbestimmung der mit *QTR* verbundenen Vorstellung hat man auf die dtr Belegstellen zu verweisen. Bemerkenswert ist hier jedoch, daß die in V. 15b genannten Verben der Psalmensprache entstammen und insbesondere in Dank- und Gebetsliedern nachzuweisen sind. Dies ist ein Hinweis darauf, daß man als kultischen Hintergrund dieses Textes an ein Todaopfer denken kann.

Zusammenfassung

Die authentischen Prophetenworte Jeremias, Ezechiels und Habakuks nennen nur die Räucheropfer, die im Bereich der privaten Frömmigkeit stattfanden. Dies kann als indirekter Beleg dafür gewertet werden, daß jegliche offizielle Räucherpraxis mit der josianischen Reform beseitigt wurde. Statt in der offiziellen Religion blühten nun die Räucheropfer im Privatkult auf. Sicherlich wurde dabei auf ältere Kultpraktiken, die im Volk wohl bereits eine große Verbreitung hatten, zurückgegriffen. Die Untersuchung hat gezeigt, daß zu dieser Zeit Brot für ein Räucheropfer verwendet werden konnte. Jer 44* und Ez 16,19* erwähnen die Backwaren immer im Zusammenhang von Opfern, die von Frauen dargebracht werden. Einerseits wird mit dem Räuchern von Brot eine alte Tradition fortgeführt (vgl. Am 4,4f.), andererseits umschreibt das Brot als Opfer auch den häuslichen Bereich, für den gerade Frauen zu sorgen haben. Ez 8* berichtet dagegen von einem Grabbkult, in dessen Zusammenhang geräuchert wurde. Nichts an diesem Text läßt an Brot als Opfermaterie denken; man wird daher von Aro-

⁸⁹ Zur Textkritik vgl. Rudolph, Micha (A. 86), 209.

⁹⁰ Hier liegt eine Dittographie vor (vgl. BHS).

⁹¹ Vgl. hierzu H.D. Preuss, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92; Stuttgart u.a. 1971).

mata auszugehen haben. Bemerkenswert ist dabei, daß an diesem Opfer selbst die Ältesten des Landes beteiligt waren. Obwohl der Text auch polemische Züge enthält, wird man doch kaum abstreiten können, daß diese Opferpraxis in allen Bevölkerungsschichten verbreitet war. Welcher Art die Räuchergeräte waren, läßt sich nicht mehr bestimmen. Der archäologische Befund zeigt, daß in jener Zeit der Übergang von den Räuchertassen zu den Räucherkästchen stattfand. Beide Gefäßtypen fanden damals wohl gleichwertig Anwendung und können mit den in den Texten genannten Räuchergeräten identifiziert werden.

Kap. 5. Die deuteronomistischen Redaktionen der Königebücher und des Jeremiabuches

Die deuteronomistischen Königsbeurteilungen

In einem ausführlichen Aufsatz hat Frau H. Weippert versucht, innerhalb der Königsbeurteilungen, die sich jeweils am Anfang der Darstellung des entsprechenden Königs in den Königebüchern finden, drei Redaktionsstufen herauszuarbeiten.¹ Angeregt durch diesen Aufsatz entstand eine lebhafte Diskussion², die diese These weitgehend in Frage gestellt hat.³ Auf die Diskussion kann in diesem Rahmen nicht weiter eingegangen werden. Auf Grund des jetzigen Forschungsstandes ist es angebracht, weiterhin von der These auszugehen, daß diese dtr Königsbeurteilungen von einem Redaktor oder einer Redaktorengruppe stammen, die verschiedene Schemata verwendeten und relativ frei abwandelten, um so jeden König zu qualifizieren. Im Folgenden sollen nun die Beurteilungen der Südreichkönige⁴ näher untersucht werden.

Auffällig ist, daß die letzten vier Könige Joahas (2 Kön 23,32), Jojakim (23,37), Jojachin (24,9) und Zedekia (24,19) eine fast gleichlautende negative Beurteilung erhalten. Der Redaktor variiert hier kaum und stellt nur fest, daß diese Könige, ähnlich wie ihre Väter, Böses in den Augen Jahwes taten. Offenbar ist Dtr an diesen Königen kaum mehr interessiert, was sich auch bei der dazugehörigen Geschichtsschreibung zeigt. An den Taten dieser Könige hat er ein geringes Interesse, obwohl ihm doch gerade von ihnen aus Augenzeugenberichten oder eigener Kenntnis glaubwürdige Informationen vorliegen müßten, während er breit den fortschreitenden Untergang des Südreichs (erste Deportation - Belagerung Jeru-

1 H. Weippert, Die "deuteronomistischen" Beurteilungen der Könige von Israel und Juda und das Problem der Redaktion der Königebücher, Bib. 53 (1972), 301-339.

2 Vgl. E. Cortese, Lo schema deuteronomistico per i re di Giuda e d'Israele, Bib. 56 (1975), 37-52; S. Timm, Die Dynastie Omri. Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (FRLANT 124; Göttingen 1982), 28ff.; Sh.R. Bin-Nun, Formulas from the Royal Records of Israel and Judah, VT 18 (1968), 414-432; W.B. Barrick, On the "Removal of the 'High-Places'" in 1-2 Kings, Bib. 55 (1974), 257-277; H.-D. Hoffmann, Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (ATHANT 66; Zürich 1980), passim; R.D. Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History (JSOT Suppl. Ser. 18; Sheffield 1981), 29ff.; H. Spieckermann, Juda unter Assur in der Sargonidenzeit (FRLANT 129; Göttingen 1982), 41ff.; A. Lemaire, Vers l'histoire de la Rédaction des livres des Rois, ZAW 98 (1986), 221-236; A.F. Campbell, Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 - 2 Kings 10), (CBQMS 17; Washington 1986), 139-202; I.W. Provan, Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History (BZAW 172; Berlin/New York 1988), 33-55. Bisher nicht ausreichend beachtet wurde, daß sich auch bei den Königsbeurteilungen voranstehenden historischen Informationen Schemata feststellen lassen. Diese Schemata ändern sich ebenfalls im Lauf der Zeit. Die "Bruchstellen" sind jedoch nicht mit denen identisch, die Frau Weippert für die Königsbeurteilungen feststellte.

3 H. Weippert hat in einer Anmerkung ihres Aufsatzes Der Ort, den Jahwe erwählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen. Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel, BZ 24 (1980), (76-94) 86 A. 25 selbst ihre frühere Meinung in einem Punkt korrigiert (betrifft die Arbeitsweise des Redaktors II).

4 In den Beurteilungen der Nordreichkönige wird Qṭr nie genannt!

saems - Eroberung und zweite Deportation) schildert. Die Epoche der letzten vier Könige ist im DtrG offenbar nur noch ein Nachspiel. Der eigentliche (vorläufige) Schlußpunkt der Geschichte Jahwes mit seinem Volk ist bereits mit 2 Kön 23,26f. erreicht, wo Jahwe trotz der Maßnahmen des Josia Juda verwirft. Hier wird Endgültiges gesprochen; danach ist keine eigentliche Geschichtsschreibung mehr möglich, sondern nur noch eine Schilderung des Untergangs. Insofern ist es auch verständlich, daß am Ende des Berichts vom Untergang des Südreichs keine dtr Reflexion wie beim Untergang des Nordreichs in 2 Kön 17 erfolgt. Gerade weil Jahwe jegliches Heil verworfen hat und sich nach der Sicht der Dtr aus der Geschichte seines Volkes zurückgezogen hat, kann am Schluß der Königebücher keine Beurteilung mehr folgen. Alles Notwendige wurde bereits in 2 Kön 23,26f. gesagt. Weil Jahwe derart zürnt, darum kann die Geschichte der letzten vier Könige des Südreichs keine Heilsgeschichte mehr sein, sondern nur noch die Darstellung eines erbarmungswürdigen Untergangs.

Auch bei der Darstellung der vorangehenden Geschichte Judas gestaltet der Redaktor sehr bewußt. Auf den im großen und ganzen positiv beurteilten Salomo folgt Rehabeam. Hier verwendet der Redaktor das von H. Weippert mit II N⁵ bezeichnete Schema recht frei. Schon allein die Tatsache, daß er auf ein Schema zurückgreift, daß sonst unter den Südreichkönigen nur bei Manasse und Amon verwendet wird und eigentlich typisch für die Beurteilung der Nordreichkönige ist, ist bemerkenswert. Hier wird ganz bewußt ein negatives Urteil ausgesprochen, in dem der Verfasser mit der Erwähnung der Höhen, Masseben, Ascheren und Hierodulen die kultischen Schandtaten breit ausmalt. Gleich zu Beginn eines eigenständigen Südreichs soll ausgedrückt werden, wie frevelhaft dieses Volk (Subjekt in 1 Kön 14,22 ist Juda, nicht Rehabeam !) lebte. Das negative Urteil verstärkt sich nun noch bei Rehabeams Sohn Abia, denn nun ist nicht mehr das Volk Subjekt des gottlosen Handelns, sondern der König (als Repräsentant des Volkes) selbst (1 Kön 15,3). Mit ihm wird ein erster Höhepunkt in der dtr Darstellung des Abfalls vom Jahwekult aufgezeigt. Als Gegenpol dazu wurde die Beurteilung des Königs Asa gestaltet, wobei bezeichnenderweise dasselbe Grundschema (II S) aufgegriffen wird. Dem Höhepunkt des Abfalls wird nun ein Höhepunkt im Vertrauen gegenübergestellt. Mit den vier Königen Salomo, Rehabeam, Abia und Asa zeichnet der Redaktor schon zu Beginn seiner Darstellung der jüdischen Geschichte ein lebhaftes Bild von Jahweabfall und Jahwetreue.

Ganz parallel dazu wird nun die Geschichte der vier Könige Hiskia (2 Kön 18,3), Manasse (21,2), Amon (21,20f.) und Josia (22,2) beurteilt. Manasse und Amon werden mit dem Schema beurteilt, das sonst nur für Nordreichkönige sowie für Rehabeam angewandt wird. Hier ist wieder ein Höhepunkt im Abfall von Jahwe erreicht, der von den beiden positiv beurteilten Kultreformern Hiskia und Josia

⁵ Frau Weipperts formale Beobachtungen müssen trotz der Kritik an ihren Ergebnissen Grundlage jeder weiteren Behandlung dieses Themas bleiben. Es wird daher auf ihre Terminologie zurückgegriffen.

gerahmt wird. Dies führt zu dem Schluß, daß die Beurteilung der ersten vier sowie der letzten vier bzw. acht Könige durchaus absichtlich gestaltet wurde und man nicht die Hand mehrerer Redaktoren annehmen muß. Eine absichtliche Abweichung vom üblichen Schema wird man auch für Joram (2 Kön 8,18) und Ahasja (8,27) annehmen dürfen, denn hier scheint der Redaktor offensichtlich an der Verwandschaftsbeziehung zum Nordreichkönig Ahab Anstoß genommen zu haben.⁶

Nun kann noch ausführlicher auf die in unserem Zusammenhang besonders interessanten restlichen Texte eingegangen werden. Sie wurden von H. Weippert zur Gruppe I S 1 zusammengefaßt. Dieses nur gering variierte Schema findet sich bei Josaphat (1 Kön 22,43f.), Joas (12,3f.), Amasja (14,3f.), Asarja (15,3f.), Jotham (15,34f.) und Ahas (16,2b-4). Von diesen sechs Königen werden die ersten fünf durchweg positiv beurteilt, auch wenn die Änderungen im Wortlaut gewisse Differenzierungen erkennen lassen.⁷ Lediglich der letzte König Ahas erhält ein negatives Urteil. Abgesehen von der reinen Wertung, die jeweils die Beurteilung einführt, drückt sich dies auch in der Höhenformel aus. Während bei den ersten fünf Königen ausdrücklich gesagt wird, daß das kultische Vergehen des Königs sich darauf beschränkte, daß er die Höhen nicht abschaffte, das Volk jedoch (und nicht der König !) auf diesen opferte und räucherte, ist es Ahas selbst, der auf den Kulthöhen seine Opfer darbrachte. Bei ihm wird die Höhenformel sogar noch ausgeweitet: Nicht nur auf den Höhen - also auf den eigentlichen Kultstätten - opferte er, sondern auch auf den Hügeln und unter jedem grünen Baum.⁸

Zuletzt muß noch ausführlicher auf die Beurteilung Salomos (1 Kön 3,2f.) eingegangen werden:⁹

2 Das Volk aber opferte auf den Höhen, denn bis zu jenen Tagen war noch nicht ein Haus für den Namen Jahwes erbaut worden.

3 Salomo aber liebte Jahwe, so daß er nach den Weisungen seines Vaters David wandelte; alldings opferte und räucherte er auf den Höhen.

Hier zeigt sich, wie differenziert die dtr Beurteilungen ausfallen können. Zuerst wird das Opfer des Volkes auf den Höhen mit dem Fehlen des Tempels entschuldigt. Danach geht der Redaktor lobend auf Salomo ein. Dieses Lob wird jedoch durch den von ihm praktizierten Höhenkult eingeschränkt. Hier ist nun Salomo der Opfernde - ein Sachverhalt, der bei Ahas zu einer negativen Beur-

⁶ Immerhin bemerkenswert ist, daß der Redaktor seine Beurteilung nicht frei trifft, sondern sie an geschichtlich nachprüfbaren Fakten festzumachen versucht.

⁷ Eine Übersicht über die genauen Formulierungen bietet das Schema bei H. Weippert, Beurteilungen (A. 1), 308.

⁸ Zur Entstehung dieser Formel vgl. W.L. Holladay, "On every high hill and under every green tree", VT 11 (1961), 170-176, und, wohl richtiger, W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41; Neukirchen-Vluyn 1973), 82 mit A. 9.

⁹ Daneben gibt es noch zwei ähnliche Beurteilungen Salomos in 1 Kön 11,33.38, die jedoch aus formalen Gründen nicht als Einleitung der Wirkungsperiode eines Königs verwendet werden können.

teilung führte. Trotzdem hat dies im Zusammenhang mit der nachfolgenden Geschichte von Salomos Traum in Gibeon (1 Kön 3,4-15) durchaus positive Züge, so daß man hier kaum von einer Abwertung Salomos sprechen kann. Daneben ist bemerkenswert, daß die Kulthandlung des Volkes in V. 2 nur mit dem Verb *ZBH* umschrieben wird, während die volle Formulierung mit *ZBH* und *QTR* nur bei Salomo erwähnt wird. Während das Räuchern in einigen dtr Texten die wesentliche Anklage darstellt, wird das Volk in dieser Beurteilung offensichtlich von dem Redaktor in Schutz genommen. Bei Salomo dagegen werden zwar beide Opfertermini genannt, allerdings wird er im Vorsatz positiv beurteilt.¹⁰

Typisch für die dtr Polemik ist, daß *QTR* und *ZBH* (meist im Zusammenhang mit den Kulthöhen) parallel genannt werden¹¹. Dies kann nur den Schluß zulassen, daß mit *QTR* das Verbrennen der Fettelemente eines *zēbaḥ*-Opfers gemeint ist. Wird dagegen *QTR* allein genannt, so handelt es sich möglicherweise um das Verbrennen von Brot- oder Aromatastücken.

1 Könige 11,8

Der Text 1 Kön 11,1-13 ist dtr.¹² Im Zusammenhang dieser kritischen Beurteilung des Handelns Salomos wird in V. 8 das Räuchern erwähnt:

Und ebenso [gemeint ist der Bau von Kulthöhen] machte er es für alle seine ausländischen Frauen, die ihren Gottheiten Rauchopfer und *zēbaḥ*-Opfer darbrachten (*maḳīrōt ūm zabb ḥōt*).¹³

Dtr führt hier nun ausländische Gottheiten in den israelitischen Kult ein. Sicherlich ist die Fragestellung verfehlt, ob es wirklich für alle Götter der in 1 Kön 11,1 genannten Frauen Kulthöhen gab. Solche Höhenheiligtümer sind zwar im gesamten Vorderen Orient verbreitet¹⁴, variieren aber innerhalb der einzelnen Länder erheblich. Gemeinsam ist ihnen wohl nur, daß man sich auf einer Anhöhe

¹⁰ Nicht auszuschließen ist, daß die Beurteilung Salomos auf die Hand eines zweiten Redaktors zurückzuführen ist. Vgl. auch M. Noth, *Könige*. I. 1-16 (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), 45f.

¹¹ Außer den hier behandelten Stellen findet sich diese Zusammenstellung auch noch in 1 Sam 2,15; 1 Kön 11,8; 12,32f.; 13,1f.; Jes 65,3; Hos 4,13; 11,2; Hab 1,16; 2 Chr 28,4.23.

¹² Den Nachweis erbrachte C.F. Burney, *Note on the Hebrew Text of the Book of Kings* (Oxford 1903), 152f.; vgl. auch Noth, *Könige* (A. 10), 246; Spieckermann, *Juda* (A. 2), 191-195.411 sowie die gänzlich anders orientierte Literarkritik von G. Vanoni, *Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12* (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 21; St. Ottilien 1984), 252-256.

¹³ An dem Text ist textkritisch keine Änderung vorzunehmen; vgl. jedoch die Überlegungen von A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (KK 3; Nördlingen 1887), z.St., sowie den vom MT verschiedenen Text der LXX. Die ähnlich formulierten Königsbeurteilungen sprechen jedoch für MT.

¹⁴ Einen guten Überblick über die Verbreitung der Kulthöhen im Nahen Osten bietet der Kongressband A. Biran (Hrsg.), *Temples and High Places in Biblical Times* (Jerusalem 1981). Hinzuzufügen sind vor allem zwei neuerlich entdeckte Kulthöhen in Palästina und Zypern, vgl. dazu W. Zwickel, *Eine zyprische Parallele zur kürzlich in Israel entdeckten Kulthöhe*, *Biblische Notizen* 24 (1984), 24-29, sowie eine im phönizischen Gebiet entdeckte Anlage, vgl. E.C.B. MacLaurin, *A Possible Phoenician Site Near Tripoli*, *PEQ* 101 (1969), 40f. Eine systematische Untersuchung der Kulthöhen steht allerdings noch aus.

der Gottheit besonders nahe fühlte. Bei der Notiz 1 Kön 11,8 handelt es sich entweder um eine erfundene Angabe der Dtr, oder aber Salomo errichtete seinen Frauen Kultstätten für ihre Götter, die dann verallgemeinernd als Kulthöhen bezeichnet wurden. Die Angabe, daß die Frauen nach 1 Kön 11,8 ihren Göttern räucherten und opferten, stellt sicherlich keine historische Information dar, sondern ist nur auf dem Hintergrund dtr Polemik zu verstehen, wie die Zusammenstellung von *QTR* und *ZBH* deutlich zeigt. Auch wird man je nach Herkunftsland unterschiedliche Kultpraktiken anzunehmen haben.

1 Könige 13,1.2

Nicht allzu viel läßt sich über die beiden Erwähnungen von *QTR* in 1 Kön 13,1f., die dtr Ergänzungen darstellen, aussagen, da die beiden Texte syntaktisch von ihrer Vorlage abhängig sind.¹⁵ In V. 1 wird nur ausgedrückt, daß Jerobeam selbst räucherte, während in V. 2 den Höhenpriestern diese Aufgabe zugeschrieben wird. Dies belegt, daß das Verbrennen von Fettpartien, um die es sich hier offenbar handelt, auch für den Dtr noch priesterliches Vorrecht ist; allenfalls der König als oberster Kultherr kann den Priester hier vertreten. Wie bereits gezeigt wurde, haben die Dtr den ursprünglichen Räucheraltar bereits als Brandopferaltar, auf den man hinaufgehen konnte, mißverstanden.¹⁶

2 Könige 17,11

Ohne Zweifel dtr ist 2 Kön 17,11. In dem Gesamtabschnitt 17,7-23 bringt Dtr eine Reflexion über die Gründe des Untergangs des Nordreichs ein.¹⁷ Dabei werden nacheinander die Verehrung fremder Götter (V. 7), die Übernahme fremder Sitten (V. 8), der Höhenkult (V. 9-11) und der Götzendienst (V. 12) genannt. In V. 15-17 wird dann noch einmal eine Liste der israelitischen Schandtaten angeführt. Von besonderem Interesse sind in unserem Zusammenhang V. 9-12.¹⁸ In V. 9b werden die Höhen genannt, die in allen Ortschaften gebaut wurden, in V. 10 wird dann die Ausstattung der Höhenheiligtümer beschrieben. Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Arten von Kultstätten. Im ersten Fall sind städtische Einrichtungen gemeint, im zweiten Fall dagegen Anlagen ohne

¹⁵ Zur Literarkritik vgl. oben S. 196f.

¹⁶ S. dazu oben S. 198 mit A. 16.

¹⁷ Vgl. z.B. M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (Darmstadt 1967), 85.

¹⁸ Einige Schwierigkeiten bereitet die Bestimmung von *HP* in V. 9a. Dieses Hapaxlegomenon muß auf Grund des Sinnzusammenhangs mit "sie ersannen" oder "sie taten" u.ä. übersetzt werden. J. Debus, Die Sünde Jerobeams. Studien zur Darstellung Jerobeams und der Geschichte des Nordreichs in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung (FRLANT 93; Göttingen 1967), 96 A. 4 schlug stattdessen die aus einer arabischen Wurzel hergeleitete Bedeutung "verbergen vor jem." vor; vgl. auch KBL. Er denkt an einen "heimlichen Gottesdienst im Verborgenen". Da jedoch gleich anschließend etwas ganz und gar nicht Verborgenes berichtet wird, nämlich der Bau der für jeden sichtbaren Kulthöhen, überzeugt diese Herleitung nicht.

Beziehung zu einem einzelnen Ort.¹⁹ In V. 11 wird nun das konkrete Kultvergehen aufgeführt:

Dort räucherten sie²⁰ wie die Völker, die Jahwe vor ihnen weggeführt hatte ...

Das Räuchern steht auch hier wieder *pars pro toto* für den heidnischen Kult. Hier fehlt überraschenderweise das sonst in der dtr Kritik häufig anzutreffende *ZBH*. Möglicherweise ist dieser Sachverhalt damit zu erklären, daß mit *QTR* nicht das Verbrennen von Fettpartien gemeint ist, sondern das Räuchern von Aromata. Der archäologische Teil hat gezeigt, daß die Räuchertassen von Norden nach Süden verbreitet wurden und offenbar in der kanaanäischen Religion beheimatet waren. Vielleicht spielt dieser Text, der ja speziell auf die Verhältnisse im Nordreich eingeht, darauf an. Es muß dabei auch berücksichtigt werden, daß innerhalb der Beurteilungen der Nordreichkönige *QTR* nie genannt wird. Auch dieser Sachverhalt kann die These stützen, daß hier mit *QTR* nicht wie im Südreich das Räuchern auf den Höhen gemeint ist. In V. 12b wird dann ausgedrückt, daß dieses Opfer eine Kränkung für Jahwe ist, weil damit sein Anspruch, allein Gott in Israel zu sein, verletzt wurde.

2 Könige 18,4

Innerhalb der dtr Beurteilung Hiskias (2 Kön 18,3f.), die das Handeln dieses Königs überaus positiv wertet, wird im Zusammenhang mit den kultischen Reinigungsmaßnahmen auch von der Beseitigung der ehernen Schlange berichtet. V. 4 lautet:

Er entfernte die Kulthöhen und zerschmetterte die Masseben und haute die Ascheren²¹ um und zerschlug die ehernen Schlangen, die Mose gemacht hatte, denn bis auf diesen Tag räuchernten die Israeliten ihr; und sie²² nannten sie Nechuschtan.

Obwohl der Zusammenhang des Textes zweifellos dtr ist, wird in der Beseitigung des Nechuschtan i.A. eine historische Notiz gesehen, die Dtr in seinen Text aufgenommen hat.²³ Dafür sprechen zwei Fakten: Einerseits spielt der Nechuschtan in der ganzen dtr Kultkritik keine Rolle mehr, andererseits wird hier ein auf Mose zurückgeführtes Kultgerät beseitigt. DtrG kennt ansonsten keine Polemik gegen Mose. Es ist auch kaum vorstellbar, daß ein Redaktor ohne Wissen um ein historisches Faktum eine solche Kultbeseitigung erfunden haben könnte, da ja die Rückführung auf Mose eigentlich ein Garant für einen jahwegemäßen Kult sein müßte.

¹⁹ Vgl. vor allem P.H. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament. A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence* (MSSOTS 3; Cambridge 1974), bes. 37-54; P. Welten, *Kulthöhe und Jahwetempel*, ZDPV 88 (1972), 19-37.

²⁰ *B' kōl bāmōt* ist erklärende Glosse.

²¹ Mit den Versionen ist hier der Plural zu lesen.

²² Der Zusammenhang erfordert den Plural, wie ihn auch die Versionen haben.

²³ Vgl. zuletzt S. Herrmann, *Art. Hiskia*, TRE 15 (1986), (398-404) 401. Die Erwähnung der Nechuschtan fehlt allerdings im chronistischen Bericht, der möglicherweise glaubwürdige historische Informationen bewahrt hat; vgl. dazu unten S. 325-329.

Die Namensbezeichnung Nechuschtan²⁴ geht auf *n^ēḥōšet* (Erz), weniger wahrscheinlich dagegen auf *nāḥās* (Schlange), zurück. An das Grundwort wurde die auch im Akkadischen belegte Endung -*ān* angefügt, die "zur Hervorhebung bestimmter, oft individueller Vertreter der durch das Grundwort bezeichneten Art und Gattung" dient.²⁵ Eine durch das Symbol der Schlange verehrte Gottheit wurde wohl bereits in vorisraelitischer Zeit in Palästina verehrt und durch eine Kultätologie (Num 21,4-9) in den Jahweglauben überführt. Der ansonsten kaum glaubwürdige Text Num 21 bestätigt zumindest die Existenz solcher Schlangengottheiten im kanaanäischen Raum. Es handelt sich dabei offenbar um eine Gottheit mit apotropäischer Funktion. Die kanaanäische Herkunft dieses Kultes ging in jahwetreuen jüdischen Kreisen offenbar nie verloren. Diese wiederum hatten wohl Einfluß auf Hiskias Kultreform und standen sicherlich auch den dtr Kreisen nahe. Leider bietet uns die Archäologie nur wenig Informationsmaterial zu diesem Kult, und selbst dieses ist nur mit Vorbehalt zu verwerten. Die ausgegrabenen Bronzeschlangen sind nur in einem Fall in die Eisenzeit zu datieren; alle übrigen Exemplare sind älter.²⁶ Daneben gibt es eine schon früh veröffentlichte²⁷, aber lange Zeit unbeachtet gebliebene Steinschale, die mit vier Abbildungen verziert ist. Eine davon zeigt eine auf Stäben montierte Schlange.²⁸ Bei allen anderen Schlangendarstellungen aus Palästina sollte man mit einer Identifikation mit dem Nechuschtan eher zurückhaltend sein, da es sich dabei nicht um eherne Schlangen, sondern um solche aus Ton oder in Stein gemeißelte handelt.²⁹ Festzuhalten bleibt jedoch, daß der Nechuschtan nicht nur durch Texte, sondern auch durch mindestens einen archäologischen Beleg als Gottheit identifiziert werden kann und daß diese Gottheit im kanaanäischen Raum verehrt wurde.

Es wird hier nur vom Räucheropfer für Nechuschtan berichtet, während das *zēbah*-Opfer fehlt. Welche Opfermaterien für diese Gottheit verbrannt wurden, läßt sich nicht erschließen.

²⁴ Einen Überblick über die Deutungen des Nechuschtan bieten H.-J. Fabry, Art. *n^ēḥōšet*, ThWAT V, (397-408) 407 sowie H. Maneschg, Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie (EHST 157; Frankfurt am Main/Bern 1981), 84-91.

²⁵ W. v. Soden, Grundriß der akkadischen Grammatik samt Ergänzungsheft zum Grundriß der akkadischen Grammatik (AnOr 33/47; Rom 1969), § 56r.

²⁶ Vgl. P. Welten, Art. Schlange, BRL², (280-282) 281 sowie die ausführliche Zusammenstellung von K.R. Joines, Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological and Literary Study (Haddonfield 1974), 62f. Zu ergänzen ist die Schlange aus dem spätbronzezeitlichen Tempel in *Tell Mubarak*, vgl. E. Stern, Excavations at Tel Mevorakh (1973-1976). Part Two: The Bronze Age (Qedem 18; Jerusalem 1984), 22f. mit Fig. 3:1.

²⁷ R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen 4/II; Berlin 1889), 225; vgl. AOB 514.

²⁸ Vgl. jetzt wieder R.D. Barnett, Ezekiel and Tyre, EI 9 (1969), 6-13; O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4 (SBS 84/85; Stuttgart 1977), 81-83. Die Abbildung ist zwar deutlich, aber nicht einfach zu interpretieren. Möglicherweise finden wir hier mehrere im AT verurteilte Kulte in einem Bild. Das Gestänge mit der Schlange ist links, in der Mitte ist eine Erhöhung, auf der offenbar eine Person verbrannt wird (eine Parallele zum Moloch-Opfer?), und den rechten Rand bilden ein (Räucher-?)Ständer sowie darüber eine Mondsichel. An einer Seite der Steinschale befindet sich eine kurze Inschrift mit phönizischen Buchstaben, die jedoch nie eigens veröffentlicht wurde und in den Abbildungen nicht deutlich genug erkennbar ist. Diese Inschrift könnte eine Datierungs- und möglicherweise auch eine Interpretationshilfe sein. Die Steinschale gilt jedoch heute als verloren (letzter Aufbewahrungsort: Berlin).

²⁹ Dies gilt insbesondere auch für die oft als Nechuschtan interpretierte Schlangenabbildung auf dem Hörneraltar von *Tell es-Seba*^c, vgl. Y. Aharoni, The Horned Altar of Beer-Sheba, BA 37 (1974), 2-6; D. Conrad, Einige (archäologische) Miscellen zur Kultgeschichte Judas in der Königszeit, in: A.H.J. Gunnweg/O. Kaiser (Hrsg.), Textgemäß. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst Würthwein (Göttingen 1979), 28-32. Einen Überblick über die Schlangendarstellungen bieten Joines, Serpent (A. 26) und Keel, Jahwe-Visionen (A. 28), 46-124.

2 Könige 22,17; 23,5

Einen bedeutenden Auftrieb hat die dtr Bewegung sicherlich mit der josianischen Reform erhalten. Ähnlich wie viele andere Texte im AT wurde auch 2 Kön 22f. stark dtr überarbeitet.³⁰ Von den drei Belegen für *QTR* in 2 Kön 22f. sind zwei aus dtr Hand, nämlich 2 Kön 22,17 und 23,5.

2 Kön 22,17 steht im Rahmen des Huldaorakels. Der Unheilsspruch wird mit zwei Argumenten begründet: mit dem Verlassen Jahwes einerseits und dem Räucheropfer für fremde Götter andererseits. Das Räucheropfer, parallel zum Verlassen Jahwes gestellt, ist hier wieder *der* anstößige Punkt für die Dtr bei der Beurteilung des abtrünnig gewordenen Volkes. Alle näheren Informationen fehlen.

In 2 Kön 23,5 ergänzt Dtr zu dem aus der ursprünglichen Quelle stammenden "er beseitigte die Götzenpriester, die die Könige von Juda eingesetzt hatten" den Zusatz

die auf den Höhen, in den Städten Judas und in der Umgebung von Jerusalem räucherten³¹, und diejenigen, die dem Baal, der Sonne, dem Mond, den Tierkreiszeichen und dem ganzen Himmelsheer räucherten.

Die verschiedene grammatikalische Verwendung von *QTR* in diesem Vers legt die Vermutung nahe, daß es sich hierbei um zwei dtr Redaktionen handelt. Im ersten Teil dürfte es sich, parallel zu den dtr Beurteilungen der Könige, um das Räucheropfer auf den Höhen und somit um das Verbrennen von Fettheilen im Rahmen eines *zēbah*-Opfers handeln. Im zweiten Teil werden konkret die verehrten Gottheiten genannt. Es lassen sich jedoch keine Schlüsse daraus ziehen, ob es sich dabei ebenfalls um ein Opfer auf den Kulthöhen oder aber um den Hauskult (vgl. z.B. Jer 19,13) der Bevölkerung handelt.

Die dtr Redaktion des Jeremiabuches

Im Folgenden sollen diejenigen Belegstellen von *QTR* zusammenfassend behandelt werden, die auf Grund der Analyse von Thiel als dtr erkannt wurden. Sie lassen sich grob in drei Gruppen gliedern:

- a) Texte, in denen Baal geräuchert wird: Jer 11,13.17; 32,29.
- b) Texte, in denen anderen Göttern geräuchert wird: Jer 1,16; 11,12; 19,4; 44,3.5. 8.15.21(?).23(?).
- c) Texte, in denen anderen Göttern Rauch- und Trankopfer dargebracht werden: Jer 19,13; 32,29.

³⁰ Zur Analyse vgl. oben S. 210-233.

³¹ MT ist hier wohl sinnlos, denn demnach räucherte Josia. Sinnvoller ist wohl, *l'qattēr* zu lesen (vgl. die Versionen).

Jeremia 1,16

Dann werde ich meinen Urteilsspruch sprechen über sie
wegen all ihrer Bosheiten, daß sie mich verlassen haben
und fremden Göttern geräuchert haben
und sich vor den Machwerken ihrer Hände niedergeworfen haben.

Dieser Vers³² bringt zwar keine neuen Informationen über das Räucheropfer, unterstreicht aber noch einmal, wie hoch Dtr den Wert des Räucheropfers eingeschätzt hat. Der dritte und vierte Stichos bilden einen synonymen Parallelismus, wobei einerseits die fremden Götter mit den Machwerken ihrer Hände gleichgesetzt werden, andererseits das Räuchern mit der Proskynese parallelisiert wird. Das Räucheropfer ist demnach für Dtr *der* Begriff für die Verehrung einer Gottheit.

Jeremia 7,9

Innerhalb der Tempelrede findet sich in Jer 7,9 eine dtr Ergänzung eines an den Dekalog erinnernden jeremianischen Wortes³³:

Stehlen, morden und die Ehe brechen, und falsch schwören, und dem Baal räuchern und hinter fremden Göttern herlaufen, die ihr nicht kennt.

Die ersten vier Infinitive stammen wahrscheinlich von Jeremia, während die beiden letzten dtr Redaktion darstellen³⁴. Inhaltlich findet sich hier nichts Neues.

Jeremia 11,12.13.17; 19,4.13; 32,29

Auch diese Stellen sind typisch dtr Polemik³⁵ und bringen keine neuen Informationen.

Jeremia 44

In den dtr Überarbeitungsschichten von Jer 44³⁶ finden sich in V. 3.5.8.15.21.23 weitere Belege für *QTR*. Diese Belege führen inhaltlich kaum weiter. Die Anklage Jeremias, die in der Grundform nur der Himmelkönigin galt, wird nun auf die fremden Götter ausgeweitet (V. 3.5.8.15). Das Trankopfer, das in der Grundform noch wesentlicher Bestandteil der jeremianischen Anklage war, fin-

32 Zur dtr Herkunft vgl. Thiel I, 74-76.

33 Vgl. hierzu E.J. Smith, *The Decalogue in the Preaching of Jeremias*, CBQ 4 (1942), 197-209; F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45; Fribourg/Göttingen 1982), bes. 277f.

34 Thiel I, 111. Thiel scheint allerdings auch den fünften Infinitiv noch auf Jeremia zurückführen zu wollen; vgl. jedoch Hossfeld, *Dekalog* (A. 33), 277 und W. Richter, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (StANT XV; München 1966), 59; M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit* (BWANT 106; Stuttgart u.a. 1975), 221.

35 Zum Nachweis vgl. Thiel I, 153-157; 219ff. sowie zahlreiche ältere Arbeiten; Thiel II, 33.

36 J. Schreiner, *Jeremia II 25,15-52,34* (Neue Echter Bibel 9; Würzburg 1984), 232-234 hat versucht, verschiedene Akzente der Redaktion herauszuarbeiten und nimmt deshalb wohl mehrere Redaktionsstufen an.

det sich in diesen Versen nicht mehr wieder. Stattdessen wird *QṬR* mit ^c*BD* parallelisiert (V. 3), dem Räucheropfer somit eine besondere Bedeutung unter allen Opfern zugebilligt. Dem entspricht auch, daß in V. 5 das Räucheropfer als besondere Bosheit (*rā^cā*) qualifiziert und daß Jahwe durch diese Kultpraktiken gereizt wird (V. 8). Durch dieses Räuchern bringt sich das frevelnde Volk selbst sein Gericht bei (V. 8.23). Besondere Beachtung verdient Jer 44, 21, da dort einzig im Alten Testament das Substantiv *qittēr* verwendet wird:

Ist es nicht der Rauch³⁷ gewesen, den ihr geräuchert habt in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems, ihr und eure Väter, eure Könige und eure Obersten, und das Volk des Landes; an ihn hat Jahwe gedacht und er ist hinaufgestiegen zu seinem Herzen.

Auch wenn der Text keine weiterführenden Erkenntnisse über das Räucheropfer erbringt, so zeigt sich doch auch hier wieder, welche bedeutende Rolle ihm in der dtr Kritik zukommt. Das ganze Volk, alle Gesellschaftsgruppen, haben demnach an diesem Kult teilgehabt. Der Rauch, an dem Jahwe keinen Wohlgefallen haben kann, weil er andere Götter ehren sollte, ist (trotzdem) zu ihm hinaufgestiegen. Der Text versucht zu verdeutlichen, daß der Fremdkult des Volkes Jahwe nicht beseitigen kann, sondern er ihn gerade zu seinem für Juda vernichtenden Handeln herausfordert.

Wenn in diesem Vers das Räuchern auf den Gassen Jerusalems angesprochen wird,³⁸ so kann man davon ausgehen, daß es sich hier nicht um das Verbrennen von Fett auf den Kulthöhen, sondern um das Räuchern von Brot oder Aromata im Bereich des Hauskults handelt (beachte auch das Fehlen von *ZBH*). Diese Information bestätigt somit die Ergebnisse der archäologischen Untersuchung, in der eine besondere Verbreitung von Räuchergeräten in der spätvorexilischen und exilischen Zeit nachgewiesen werden konnte. Andererseits zeigt dieser Text auch das dtr Verständnis von *QṬR*: in bestimmten Fällen meint es nicht nur das Verbrennen von Fett auf den Kulthöhen, sondern jegliches kultisches Verbrennen von Opfertagen. Inwieweit die Unterschiede dabei auf verschiedene dtr Redaktionsstufen zurückgehen, kann hier nicht geklärt werden.

Zusammenfassung

Überblickt man die dtr Belege in den Königebüchern sowie im Jeremiabuch, so fällt auf, daß sich aus ihnen nur wenig über das Räucheropfer erschließen läßt. Die dtr Phraseologie ist für konkrete Angaben zu formelhaft. In der Regel wird berichtet, daß das Räucheropfer auf den Höhen stattfand (1 Kön 3,3; 11,8; 22,44; 2 Kön 12,4; 14,4; 15,4.35; 16,4; 17,11; 23,8). Lediglich in 1 Kön 13,1f. findet das Opfer im Heiligtum in Bethel statt, während man bei 2 Kön 18,4 vermuten kann, daß Nechushtan im Jerusalemer Tempel verehrt wurde. Mit dem Räucheropfer

³⁷ Hier liegt wahrscheinlich nicht ein Infinitiv von *QṬR* vor, sondern ein Substantiv; vgl. G-K 520.

³⁸ Es handelt sich dabei wahrscheinlich um eine reale Beschreibung und nicht um eine dtr Polemik, die das Handeln auf den Kulthöhen nun ohne eigentlichen Anhaltspunkt auf die gesamten Städte pauschal ausweitet; vgl. auch Jer 19,13; 32,29; Zeph 1,5.

konnte (zumindest in der Frühzeit) Jahwe verehrt werden (1 Kön 3,3), während in späteren Texten ausländischen Göttern (1 Kön 11,8), Nechuschtan (2 Kön 18,4) oder pauschal anderen Göttern (2 Kön 22,17) die Verehrung zuteil wird. *Qṭr* ist für die Dtr ein feststehender Terminus für die intensive kultische Verehrung einer Gottheit. Teilweise kann *Qṭr* mit ^c*BD* gleichgesetzt werden. Mit dem Räuchern, also dem Verbrennen von Opfermaterie, wird der Gottheit eine Gabe in der Form des Rauches direkt übereignet und somit diese Gottheit verehrt. Die Opfermaterie läßt sich nicht immer genau bestimmen. Dort, wo *Qṭr* zusammen mit *ZBH* genannt wird, handelt es sich wahrscheinlich um das Verbrennen der Fettportionen des *zēbah*-Opfers. Im Rahmen dieses Opfers werden durch das Räuchern der Gottheit die besten Teile als Dank dargebracht. Fehlt jedoch *ZBH*, so ist die Frage nach der Opfermaterie völlig offen. 1 Kön 17,11 und Jer 44,21 legen es aber nahe, daß Dtr mit seiner Kritik auch das Verbrennen von Aromata oder Brot meint.

Dtr greift mit der Zusammenstellung von *Qṭr* und *ZBH* auf Kultpraktiken zurück, die durch die josianische Reform eigentlich beseitigt wurden. Die dtr Vorwürfe haben ihre Grundlage somit in der Tradition und nicht - soweit es zumindest die Zusammenstellung dieser beiden Verben betrifft - im aktuellen Fehlverhalten ihrer Zeitgenossen. Die dtr Polemik ist in ihrer Formelhaftigkeit daher älter als die Zeit, in der die einzelnen Verfasser wirkten. Am Beispiel der Zusammenstellung von *Qṭr* und *ZBH* läßt sich die Formelsprache bis zu Hosea zurückverfolgen (vgl. oben S. 192-194); sie wurde im Laufe der Zeit nur geringfügig verändert und allmählich zur grundlegenden Kritik des Fehlverhaltens des Volkes. 1 Kön 13,1f. zeigt dabei, daß Dtr die genaue inhaltliche Füllung seines Formelgutes nicht mehr kannte. Wenn Dtr an dieser Stelle *Qṭr* als einen Terminus für das Verbrennen auf einem Brandopferaltar verwendete, benützte er hier *Qṭr* im Bedeutungsumfang seiner Zeit (vgl. dazu die Ausführungen in Kapitel 6 und 7). In der dtr Schule hat sich damit ein Sprachgebrauch herausgebildet, der über Jahrzehnte hinweg tradiert wurde. *Qṭr* wurde zum feststehenden Begriff für das Opfer für fremde Gottheiten. Dieses Sprachgut war der Bevölkerung wohl derart vertraut, daß Habakuk diese Terminologie für seine Zwecke aufgreifen konnte (Hab 1,16). Wird in den Texten nur *Qṭr* (ohne *ZBH*) genannt, dürfte es sich dabei um eine bewußte Abänderung des formalen Sprachgebrauchs handeln. Ob hinter dieser veränderten Sprache ein weiterer dtr Redaktor steht, muß offen bleiben. Anlaß für die abgeänderte Formulierung war offensichtlich ein durch die josianische Reform verändertes Kultverhalten. Statt des Höhenkults fand nun der private Hauskult mit Räuchertassen und -kästchen weite Verbreitung. Da in diesen Kultgeräten nun Brot und Aromata geräuchert wurden, war eine Aktualisierung der dtr Polemik nötig. Während sich bei manchen Beispielen der dtr Phraseologie starke Beziehungen zur Verkündigung Hoseas nachweisen lassen, gründen die Wurzeln des neuen Sprachgebrauchs möglicherweise in der Botschaft der vorexilischen und exilischen Propheten (vgl. Kap. 4).

Kap. 6. Das Heiligkeitgesetz

Innerhalb des Heiligkeitgesetzes findet sich mit Lev 17,6 ein relativ alter Bestandteil des Gesetzeskorpus, in dem *QTR* erwähnt wird. Lev 24,7, wo *l^ebōnā* genannt wird, ist dagegen eine späte Ergänzung.¹

Das Heiligkeitgesetz war in den vergangenen Jahrzehnten mehrfach Gegenstand intensiver Forschungstätigkeit.² Dabei wurden verschiedene literarkritische Scheidungen für Lev 17 vorgeschlagen. Die Arbeit an diesem Kapitel gestaltet sich in weiten Teilen vor allem deshalb so schwierig, weil hier durch die Einarbeitung in P besonders viele priesterschriftliche Überarbeitungen vorliegen.³ Zumindest diese Teile sind aus dem Text von H als sekundär auszuschneiden.

Die beiden wichtigsten neueren Analysen stammen von Elliger⁴ und Cholewinski. Für Elliger war H "von vornherein für den Einsatz in die priesterliche Grundschrift, also niemals als selbständiges Korpus konzipiert". In Lev 17 erkennt er eine in ihrer Substanz weit in die vorexilische Zeit hineinreichende Grundschrift V. 8aßb.9*.10a.11aα.13.14aαß, die dann von dem Initiator der Sammlung (Siglum P^{h1})⁵ um die Verse 1-4 erweitert wurde. Schon kurze Zeit später, wohl noch in der ersten Hälfte des Exils, wurde dieser Text um die Verse 5-7 erweitert. Die übrigen Redaktionsstufen sind für unsere Thematik ohne Belang. Nach Cholewinski, der von einem eigenständigen Gesetzeskorpus H ausgeht, lagen als Ausgangspunkt kleinere Gesetzesammlungen vor, die er mit den Versen 8aß-9*.10*.13*.14bß* ähnlich wie Elliger bestimmt. Daran schloß sich eine intensive, mehrere Phasen umfassende Redaktionstätigkeit an. In Lev 17 läßt sich allerdings nur die Redaktionsstufe H1 nachweisen, die jedoch in sich wieder in vier Redaktionsglieder zerfällt. Als erstes wurde nach Cholewinski der Rechtssatz V. 3*.4* verfaßt, der die Verse 8-9* als Vorlage hatte. Die nächste Redaktionsstufe umfaßte V. 5aß, den Ausdruck *'el hakkōhēn*, sowie V. 5b.7a.8aα. Hierauf folgte die Redaktionsstufe H1c mit V. 4aγ(?) und 6*. Die abschließende Redaktion H1d brachte noch V. 3b, den Ausdruck *pētaḥ 'ōhel mō'ēd* in 4aα.5aδ.6aß.9aα sowie V. 5aγ.2b und 7b ein. Der Hauptredaktion von H, die einen in sich geschlossenen Gesetzeskorpus erbrachte, schreibt Cholewinski die Verse 1-2a.4bα(?) sowie einzelne Worte in den Versen 10-14 zu. Im Vergleich zu der übrigen Forschung erachtet er den Bestandteil der priesterschriftlichen Stücke, die den Einbau und die Verknüpfung mit P ermöglichen sollten, mit V. 4aß.13aγ und 15f. relativ gering.⁶ Fraglich ist bei seinem Vorschlag allerdings, ob eine derart dichte Folge von Redaktionen in dem kurzen Zeitraum zwischen der josianischen Reform und der

¹ Vgl. zu diesem Text unten S. 343.

² Zu erwähnen sind außer den Kommentaren insbesondere S. Küchler, Das Heiligkeitgesetz. Lev 17-26. Eine literar-kritische Untersuchung (Königsberg 1929); W. Kornfeld, Studien zum Heiligkeitgesetz (Lev 17-26), (Wien 1952); H. Graf Reventlow, Das Heiligkeitgesetz formgeschichtlich untersucht (WMANT 6; Neukirchen 1961); R. Kilian, Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitgesetzes (BBB 19; Bonn 1963); C. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz (ThA 20; Berlin 1964); W. Thiel, Erwägungen zum Alter des Heiligkeitgesetzes, ZAW 81 (1969), 40-73; V. Wagner, Zur Existenz des sogenannten "Heiligkeitgesetzes", ZAW 86 (1974), 307-316; A. Cholewinski, Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie (AnBib 66; Rom 1976).

³ Lev 17 gehört nach nahezu einstimmigen Urteil in der heutigen Forschung zu H; dies wurde vor allem von Feucht, Heiligkeitgesetz, 13f. problematisiert.

⁴ K. Elliger, Leviticus (HAT I/4; Tübingen 1966).

⁵ Ebd., 16.

⁶ Sämtliche Unterscheidungen innerhalb von P werden in dieser Arbeit hochgestellt, um etwaige Verwechslungen mit anderen Abkürzungen zu vermeiden. Dies gilt auch, wenn ein Autor das Siglum anders schreiben sollte; eine Ausnahme bilden natürlich wörtliche Zitate.

⁷ Zur Analyse vgl. Elliger, Leviticus (A. 4), 14-20.218-229.

⁸ Zur Analyse vgl. Cholewinski, Heiligkeitgesetz (A. 2), 16-31.

Einarbeitung in P vorstellbar ist.⁹ Zudem dürfte Cholewinski den priesterschriftlichen Anteil in Lev 17 unterschätzt haben.¹⁰ Ausgehend von einem gewissen Konsens in der Forschung ist daher der Grundbestand von H in Kap. 17 neu zu bedenken; eine vollständige Analyse dieses Kapitels kann aber in diesem Rahmen nicht gegeben werden.

Der älteste Kern von Lev 17,1-7 (nur dieser Teil soll uns im Folgenden beschäftigen) ist in V.3f.* zu finden. Diese Verse wurden in Analogie zu den 73-73-Sätzen in V. 8-14* gebildet.¹¹ Eine Ergänzung bilden in V. 4 die priesterschriftlichen Ausdrücke "Eingang des Begegnungszeltes", "Gabe für Jahwe" sowie die Erläuterungen über die Blutschuld des Opferherrn. Wenn V. 3f.* vor der Eingliederung in P entstanden ist, was gegen Elliger sehr wahrscheinlich ist, dann sind die Erwähnungen des Lagers auch eine sekundäre Ergänzung. Somit hat man folgende Grundform des Gesetzes Lev 17,3f.* anzunehmen:

- 3 Jedermann aus dem Hause Israel, der ein Rind oder ein Schaf oder eine Ziege schlachtet,
4 es aber nicht gebracht hat, um es vor der Wohnung Jahwes¹² darzubringen, - ausgemerzt soll dieser Mann aus der Mitte seines Volkes werden.

V. 5f. bilden eine Ergänzung dieses Grundbestandes. Dabei ist der Ausdruck "am Eingang des Begegnungszeltes" wiederum auf eine priesterschriftliche Redaktion

9 Cholewinski, Heiligkeitgesetz (A. 2) geht jedoch entgegen der herrschenden Forschungsmeinung davon aus, daß schon die Redaktionsstufe H1 P^B voraussetzt; vgl. S. 26f.: "Wie es sich noch später herausstellen wird, könnte man alle für das Hg typischen redaktionellen Schichten als 'priesterlich' bezeichnen. Denn sie sind bestimmt in priesterlichen Kreisen entstanden. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie entweder zeitgenössisch mit der priesterlichen Grundschrift (= Pg) oder setzen sie (und vielleicht auch schon manche frühen Ps-Stücke) sogar voraus. ... Man wird also einerseits Hg als das Erzeugnis einer P-Schule ansehen müssen, doch die hier in Frage kommende P-Schule unterscheidet sich andererseits deutlich von allen anderen P-Richtungen". Es fällt jedoch gegen Cholewinski auf, daß gerade in Lev 17 zahlreiche typisch priesterschriftliche Termini anzutreffen sind, die in dieser Dichte im gesamten Heiligkeitgesetz nicht mehr auftauchen. Dies macht es sehr wahrscheinlich, daß Lev 17 bei seiner Einarbeitung in P besonders stark an die Verhältnisse in P angepaßt wurde. Um seine These zu erreichen, muß Cholewinski für Lev 17 eine viergliedrige Redaktionsstufe H1 annehmen, die sich in den späteren Kapiteln nicht mehr nachweisen läßt (vgl. auch ebd., S. 132).

10 Thiel, Heiligkeitgesetz (A. 2), 46-49 nimmt beispielsweise mit guten Gründen eine weitaus stärkere priesterschriftliche Überarbeitung an; vgl. auch A. 9.

11 H. Lenhard, Die kulturellen Anordnungen Gottes im Zusammenhang mit den übrigen Gesetzen des Alten Testaments, ZAW 97 (1985), 414-423 bes. 417 hat darauf aufmerksam gemacht, daß "kultische Vorschriften ... sich von den übrigen dadurch (unterscheiden), daß die Sätze oder zusammengehörigen Abschnitte mit einem Nomen beginnen, nicht wie sonst mit einer Verbform". Dieser Nominalstil tritt hier ebenso auf wie etwa in Lev 1ff. Eine alte Form findet sich bereits in 1 Sam 2,13 (dort allerdings mit nachfolgendem Partizip).

12 Thiel, Heiligkeitgesetz (A. 2), 48 hat zuletzt darauf hingewiesen, daß der Ausdruck *miškān* YHWH vorpriesterschriftlich sein muß und den Jerusalemer Tempel meint. Vgl. auch A. Kuschke, Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie, ZAW 63 (1951), (74-105) 86; W.(H.) Schmidt, יְשׁוּבָה als Ausdruck Jerusalemer Kultsprache, ZAW 75 (1963), 91f; M. Görg, Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels (BBB 27; Bonn 1967), 110-124. Zur Möglichkeit, daß sich in den priesterschriftlichen Beschreibungen des *miškān* eine alte Bautradition erhalten hat vgl. Y. Aharoni, The Salomonic Temple, the Tabernacle and the Arad Sanctuary, in: H.A. Hoffner (Hrsg.), Orient and Occident. Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of his Sixty-fifth Birthday (AOAT 22; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973), 1-8; V. Fritz, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977), 163f.

zurückzuführen.¹³ Es handelt sich hier sehr wahrscheinlich um die Redaktionsstufe, die für den Einbau von H in P^g verantwortlich ist.¹⁴ Somit muß der Restbestand von V. 5f. älter als diese redaktionelle Verknüpfung sein. Die Nennung des Priesters in V. 6 setzt auch seine Erwähnung in V. 5 voraus. Daher läßt sich der Text der Ergänzung zum Grundbestand folgendermaßen rekonstruieren:¹⁵

5 damit die Israeliten ihre Schlachtopfer bringen, die sie (jetzt noch) auf freiem Felde opfern, und sie sollen sie für Jahwe zum Priester bringen, und sollen sie als Schelamim-Opfer für Jahwe opfern.

6 Der Priester aber sprengt das Blut an den Altar Jahwes und er läßt das Fett zu einem wohlthuenden Geruch für Jahwe in Rauch aufgehen.

Diese Erweiterung, die wohl in die frühe exilische Zeit datiert werden muß¹⁶, schränkt die Erlaubnis der profanen Schlachtung Dtn 12,15.20-22 ein. Während bei der josianischen Reform im Gegensatz zur traditionellen Handhabung die profane Schlachtung erlaubt wurde¹⁷, wird nun wieder zum Opfer am (zentralen) Heiligtum aufgefordert. Dies ist praktisch jedoch nur durchführbar, wenn das Siedlungsgebiet Judas geschrumpft ist und somit jedermann innerhalb eines überschaubaren Zeitraums nach Jerusalem gelangen konnte, um dort zu opfern. Eine solche Gebietsreduzierung Judas unter Nebukadnezar läßt sich möglicherweise aus Jer 13,18f. erschließen.¹⁸ Weiterhin drückt sich in diesen Versen auch die Rückkehr zu einer konservativeren Haltung aus: ein geschlachtetes Tier kann kein profanes Opfer darstellen, sondern ist immer auch ein Opfer für Jahwe.¹⁹ Die Ergänzungsschicht in V. 4 hat mit der Erwähnung des Blutes wohl einen weiteren Anhaltspunkt für diese neuerliche Kultreform erhalten. Dtn 12,16b.24b gebieten, daß das Blut "wie Wasser" auf die Erde zu gießen ist. Lev 17 nimmt die alte Vorstellung, nach der das Blut der Träger der *nēpeš* ist (Lev 17,11a), wieder auf und fordert deshalb die Einrichtung eines entsprechenden Ritus.²⁰ Danach

13 Dies belegt die oben geäußerte These, daß V. 3f.* ebenso wie V.5f.* älter als die Eingliederung in P sind.

14 Vgl. Görg, Zelt (A. 12), 50-54; Thiel, Heiligkeitgesetz (A. 2), 46f.; Kilian, Heiligkeitgesetz (A. 2), 17; A. Dillmann, Die Bücher Exodus und Leviticus (KEH 12; Leipzig 1897), 584f.

15 Es ist dabei unerheblich, ob man eine oder - mit Cholewinski - zwei Redaktionsstufen in dem hier wiedergegebenen Text annimmt. Das viermalige betonte *YHWH* in diesen beiden Versen macht es jedoch wahrscheinlich, daß beide Verse in ihrer Grundform von einer Hand stammen.

16 Zur Datierung von H vgl. außer den Kommentaren und Einleitungen vor allem Thiel, Heiligkeitgesetz (A. 2), bes. 62-73. G. Bettenzoli, Deuteronomium und Heiligkeitgesetz, VT 34 (1984), 385-398, der zuletzt sich mit H beschäftigt hat, kommt dagegen zu dem Ergebnis, daß "Lev. XVIII-XX im grossen und ganzen in seinem paränetischen Rahmen als ein homogenes Korpus zu betrachten ist, das wahrscheinlich in der Mitte des 7. Jahrhunderts redigiert wurde" (ebd., 398). Auf Lev 17 geht er allerdings nicht ein.

17 Allerdings mit der Einschränkung, daß der Kultort zu weit von dem Betroffenen entfernt liegt; vgl. Dtn 12,21.

18 Vgl. A. Alt, Judas Gaue unter Josia, in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel II (München 1959), (276-288) 280f.; H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Erg. Bd. 4/2; Göttingen 1986), 374f. Die Entfernungen von Jerusalem zu jedem beliebigen Ort Judas lagen dann innerhalb einer Tagesreise.

19 Beachte die viermalige Nennung des Gottesnamens in V. 5f.*!

20 Zur unterschiedlichen Behandlung des Blutes in Dtn 12 und Lev 17 vgl. Cholewinski, Heiligkeitgesetz (A. 2), 167-171. Cholewinski konnte deutlich zeigen, daß H eine Reform des deuteronomischen Gesetzeskorpus beabsichtigte und dabei die alten Kultradiationen zu bewahren suchte. "Es

soll der Priester im Rahmen des herkömmlichen Gemeinschaftsopfers das Blut an den Altar spritzen und die Fetteile auf dem Altar verbrennen. Lev 17 fordert somit die Wiederaufnahme des Kultgebrauchs, wie er in vorjosianischer Zeit üblich war (vgl. Jes 1,11). Das Verbrennen der Fetteile - denn nur diese wurden verbrannt²¹ - war die Aufgabe der Priester. Über die Existenz eines speziellen Räucheraltars gibt der Text keinerlei Auskunft. Parallel zu den etwa zeitgleichen priesterschriftlichen Texten wird man jedoch davon auszugehen haben, daß die Fetteile auf dem (wiedererrichteten) Brandopferaltar verbrannt wurden. Dies bestätigt auch eine Untersuchung des Begriffes *mizbē^ah* YHWH. Dieser Ausdruck ist typisch dtn/dtr und kommt in der priesterschriftlichen Literatur nie vor.²² Er bezeichnet - soweit erkennbar - dabei immer den Brandopferaltar, nie jedoch einen Räucheraltar. Auch die Verwendung des Singulars in Lev 17,6 legt es nahe, an *einen* Altar, nämlich den Brandopferaltar, zu denken.

Lev 17* bietet jedoch auch einige Neuerungen gegenüber dem traditionellen Sprachgebrauch. Einerseits wird das Opfer nun als *zēbah-š^elāmīm* bezeichnet, andererseits wird - erstmals im Zusammenhang des Räucheropfers - auch ausdrücklich erwähnt, daß das Fett zu einem "wohltuenden Geruch"²³ (*rē^ah nīhō^ah*) für Jahwe verbrannt wird. Die Unterscheidung zwischen einem gewöhnlichen *zēbah*-Opfer und einem *zēbah-š^elāmīm* ist nach Lev 17,6 gerade der dort ausführlicher wiedergegebene Blutritus. Im Zusammenhang seiner Darstellung der Geschichte des *zēbah-š^elāmīm*-Rituals schreibt R. Rendtorff: "1. Der Blutritus ist (mit dem Priester als Subjekt) in das bereits als ganzes vorliegende *zebach*-Ritual (mit dem opfernden Laien als Subjekt) eingefügt worden. 2. Für die Verbindung der beiden Opferarten bedeutet dies, daß der *zebach* dabei die Grundlage gebildet hat, zu der von den *schelamim* im wesentlichen der Blutritus hinzugefügt worden ist."²⁴ Man kann durchaus davon ausgehen, daß auf dieses Gebot in Lev 17 die Einrichtung der Schelamim-Opfer zurückgeht.²⁵ *Rē^ah nīhō^ah* ist ein ty-

dürften sich wohl sehr schnell unter den jerusalemischen Priestern einige konservative und an die alten religiösen Traditionen gebunden fühlende Elemente gefunden haben, die zwar mit den dt Hauptreformen einverstanden waren, doch auf der anderen Seite manche gefährlichen Nebenkonsequenzen dieser Reform fürchteten" (ebd., 342).

21 Für die Behandlung der zeitlich nahestehenden Texte, die P^{g1} und P^{o1} zugeordnet werden können, ist von Bedeutung, daß die Fettpartien nicht näher spezifiziert werden. Es wird sich aber schon allein aus praktischen und zeitlichen Gründen nicht mehr um ein Auskochen des Fettes, wie es aus 1 Sam 2 zu erschließen ist, handeln.

22 Sonstige Belegstellen: Dtn 12,27; 16,21; 26,4; 27,6; Jos 9,27; 22,19.28.29; 1 Kön 8,22.54; 18,30; 2 Kön 23,9; Neh 10,35; 2 Chr 6,13; 8,12; 15,8; 29,19.21; 33,16; 35,16; Mal 2,13.

23 Diese Übersetzung stammt von K. Koch, Art. *nīhōah*, ThWAT V, (442-445) 445.

24 R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn 1964), 157.

25 *Zēbah-š^elāmīm* findet sich außerhalb von P an folgenden Stellen im AT: Ex 24,5; Jos 22,23; 1 Sam 10,8; 11,15; 1 Kön 8,63; Prov 7,14; 2 Chr 30,22; 33,16. In Ex 24,5 ist *š^elāmīm* ein sekundärer Zusatz zu J; vgl. E. Zenger, Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk (Forschung zur Bibel 3; Würzburg 1971), 75; vgl. auch ders., Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34 (Altenberge 1985), 134, wo das Wort einer dtr Redaktionsschicht zugeordnet wird. Jos 22,23 ist eine nachdtr, der Priesterschrift nahestehende Ergänzung; vgl. z.B. M. Noth, Das Buch Josua (HAT I/7; Tübingen 1953), 133. 1 Sam 10,8 "ist spätpro-

pisch priesterschriftlicher Ausdruck²⁶, der jedoch auch in Gen 8,21 (J) auftaucht und traditionsgeschichtlich noch weiter zurückreicht.²⁷ Koch hat als ursprünglichen Bestand der in der Priesterschrift relativ stereotyp verwendeten Formel den Wortlaut *"w^ehiqfir hakkohen 'æt ... hammizbehāh 'iššæh rēah nīhōah l^eJHWH"* vermutet.²⁸ Dagegen ist jedoch einzuwenden, daß *'iššē* nur in 27 der insgesamt 43 Belegen genannt wird. Zudem kann dieses Wort auch an verschiedenen Stellen innerhalb des Ausdrucks stehen. Es wird daher aus der erschlossenen Grundform auszusondern sein. Die so rekonstruierte Formel ähnelt (bei Umstellung von *hakkōhēn*) Lev 17,6* so stark, daß man durchaus annehmen kann, daß hier die älteste Stufe dieses Ausdrucks erhalten geblieben ist. Zu diesem Zeitpunkt war der "wohlthuende Geruch" für Jahwe noch ohne sühnenden Charakter.²⁹ Die Vorstellung, daß ein in Rauch aufgegangenes Opfer ein "wohlthuender Geruch für Jahwe"³⁰ ist, hängt nicht nur mit einer anthropomorphen Gottesvorstellung zusammen, sondern auch damit, daß der Verbrennungsvorgang diejenige Art und Weise ist, in der die Gottheit direkten Anteil an der Gabe des Menschen hat. Die Verbrennung ist eine Übereignung, die sich in dem zur Gottheit aufsteigenden Rauch nach außen hin vollzieht. Wenn der Gottheit die Fetteile und somit das nach altorientalischem Verständnis Beste des Tieres überreicht wird, so soll sich darin die Dankbarkeit des Opfernden gegenüber der Gottheit ausdrücken. Dieser Aspekt wird jedoch in den späten Texten nicht mehr explizit genannt. Das Opfer ist bereits zu einer Vorschrift erstarrt. Die ursprüngliche Bedeutung als *Toda* ist längst in den Hintergrund geraten.

phetisch geprägt und berührt sich eng mit dem deuteronomistischen Gedankengut" (F. Stolz, Das erste und zweite Buch Samuel [ZBK 9; Zürich 1981], 83), während 1 Kön 8,63 als dtr angesehen werden kann (vgl. M. Noth, Könige. I. Teilband [BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968], 176f.). Lediglich 1 Sam 11,15 könnte alt sein; allerdings ist hier eine sekundäre Angleichung nicht auszuschließen. Alle übrigen Belegstellen außerhalb von P sind ohnehin recht jung. Die Übersicht zeigt, daß (vielleicht mit Ausnahme von 1 Sam 11,15) das Schelamim-Opfer vor dem Heiligkeitgesetz nicht belegt ist. Dies legt die Vermutung nahe, daß die Verbindung von Schelamim- und *zēbah*-Opfern erst auf die Verfasser von H zurückgeht. Vgl. auch B.A. Levine, In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel (Studies in Judaism in Late Antiquity 5; London 1974), 45-52.

26 Vgl. Ex 29,18.25.41; Lev 1,9.13.17; 2,2.9.12; 3,5.16; 4,31; 6,8.14; 8,21.28; 23,13.18; 26,31; Num 15,3.7.10.13.14.24; 18,17; 28,2.6.8.13.24.27; 29,2.6.8.13.36; vgl. auch Ez 6,13; 16,19; 20,28.41.

27 Vgl. Atra-ḥasīs III, V, 34-41 (bes. 34f.): "(34) The gods sniffed the smell, (35) they gathered like flies over the offering. (36) After they had eaten the offering (37f.) Nintu arose to complain against all of them, (39f.) 'Where has Anu the president gone? (41) Has Enlil come to the incense (*qú-ut-ri-ni*)?' (Übersetzung nach W.G. Lambert/A.R. Millard, Atra-ḥasīs. The Babylonian Story of the Flood [Oxford 1969], 99) und die teilweise gleichlautende Passage im Gilgamesches XI, 155-161 (bes. 159f.): "(155) Da ließ ich alle hinausgehen in die vier Winde, brachte ein Opfer dar (156) und goß ein Trankopfer aus auf dem Berggipfel. (157) Je sieben Räucherschalen stellte ich hin (158) und füllte sie mit Rohr, Zeder und Myrte. (159) Es rochen die Götter den Duft, (160) die Götter rochen den süßen Duft, (161) wie Fliegen scharten sich die Götter um den Opfernden" (Übersetzung nach W. Beyerlin [Hrsg.], Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament [ATD Erg. Bd. 1; Göttingen 1975], 122).

28 Koch, ThWAT V (A. 23), 443.

29 Vgl. B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnethologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn 1982), 217 A. 176 (Lit.!).; Koch, ThWAT V (A. 23), 444f.

30 Die Übersetzung "lieblicher Geruch", die z.B. die Lutherübersetzung bietet, weckt dagegen angesichts der starken Geruchsentwicklung beim Verkokeln von Fett falsche Assoziationen!

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, daß in der frühexilischen Zeit in Jerusalem³¹ versucht wurde, das *zēbah*-Opfer und somit das Verbot der profanen Schlachtung in seiner alten Gestalt wieder neu zu installieren.³² Während mit dem Verbrennen der Fetteile durch den Priester die alte Tradition wiederaufgenommen wurde, führte der hinzugekommene Ritus des Blutspritzens an den Altar zur Umbenennung des Opfers in *zēbah-šēlāmīm*. Die konservativen Kräfte in der Jerusalemer Priesterschaft verzichteten jedoch auf die Errichtung eines eigenen Räucheraltars, sondern verwendeten (in dtn Tradition) den Brandopferaltar als neue Stätte zum Vollzug dieses Ritus.

31 Nichts spricht in Lev 17,3-6* für eine Abfassung in Babylonien.

32 Man kann erwägen, inwieweit konservativ orientierte Priester, die im Rahmen der josianischen Reform an Einfluß und Bedeutung verloren haben, nicht vom Exil betroffen waren und nun die Wende in der Jerusalemer Kultpolitik bewirkten.

Kap. 7. Die priesterschriftliche Grundschrift (P^g) und die ältesten Opfersetze in Lev 1-5 (P⁰¹)

Während der Umfang der gesamten Priesterschrift seit langem mehr oder weniger unbestritten ist,¹ ist ein derartiger Konsens bei der Bestimmung der priesterschriftlichen Grundschrift P^g noch nicht erreicht. Dies gilt - abgesehen von der Diskussion um das Ende der Priesterschrift - vor allem für den Bereich der Sinaiperikope Ex 19 - Num 10 mit ihren zahlreichen Bau- und Opfervorschriften. In den vergangenen Jahren haben Elliger², Lohfink³ und Weimar⁴ verschiedene Vorschläge zur Ausgrenzung von P^g gemacht,⁵ die jedoch in den Regel nicht näher begründet werden.⁶ Dies gilt insbesondere für die verschiedenen Opfertexte. Lediglich Elliger hat in seinem Kommentar zu Lev⁷ seine Sicht der literarkritischen Probleme dargelegt, die für die weitere (zumindest deutschsprachige) Forschung als Standard gelten darf.⁸ In einzelnen Bereichen kommt er dabei zu einem anderen Ergebnis als in seinem früheren Aufsatz.⁹ Da eine gesicherte literarkritische Entscheidung für den schwierigen Bereich der Opfertexte in Lev¹⁰ nur durch eine umfassende Exegese des gesamten Textumfangs möglich ist, dies aber den hier vorgegebenen Rahmen bei weitem übersteigen würde, muß für die folgenden Ausführungen auf die detaillierte Analyse von Elliger zurückgegriffen

1 Vgl. z.B. schon die Übersicht bei Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments (Kiel 1869), 143f., die weitgehend mit den heute P zugeschriebenen Partien übereinstimmt.

2 K. Elliger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung, ZThK 49 (1952), 121-143 = ders., Kleine Schriften zum Alten Testament (TB 32; München 1966), 174-198 (danach zitiert); die Auflistung des priesterschriftlichen Bestands findet sich auf S. 174f.

3 N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: Congress Volume Göttingen 1977 (VT.S 29; Leiden 1978), (189-225) 198 A. 29 (= ders., Studien zum Pentateuch [Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 4; Stuttgart 1988], 213-253).

4 P. Weimar, Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung, Biblische Notizen 23 (1984), 81-134; 24 (1984), 138-162; Weimar listet die von ihm P^g zugeschriebenen Texte im ersten Teil, S. 85 A. 18 auf.

5 Weitere Beobachtungen zu P^g finden sich darüber hinaus auch in zahlreichen Arbeiten der vergangenen Jahre, die sich jedoch weitgehend ausschließlich mit Texten außerhalb der Sinaiperikope beschäftigen. Speziell mit diesem Abschnitt hat sich zuletzt H. Utzschneider, Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9), (OBO 77; Fribourg/Göttingen 1988) befaßt. Es muß jedoch abgewartet werden, inwieweit sich sein Erklärungsmodell für die Entstehung dieser Texte durchsetzen kann.

6 Nach Weimar findet sich unter den P^g zugeordneten Stücken kein Beleg für QTR oder eines seiner Derivate. Ähnlich gilt dies auch für Lohfink. Lediglich Lev 9,24 rechnet er zu P^g; dieser Text benützt aber nicht qtr, sondern eine andere Terminologie (*wattōkal* ^c*al-hammizbē* ^a*ḥ* ^e*et-hā* ^c*ōlā w* ^e*et haḥlālām*).

7 K. Elliger, Leviticus (HAT I/4; Tübingen 1966).

8 Etwas verwunderlich ist, daß weder Weimar noch Lohfink auf den Kommentar von Elliger, Leviticus (A. 7) und die dort für Lev vorgenommene Bestimmung von P^g eingehen.

9 Nach Elliger, Sinn (A. 2) gehört nur Lev 9,1-24 zu P^g, während Elliger für Lev 8,1-10a .12-36 offen läßt, ob diese Texte nicht doch zu P^g zu rechnen sind. In seinem Kommentar unterscheidet er zwischen P^{g1} und P^{g2}, wobei P^{g2} eine Ergänzung und Bearbeitung von P^{g1} darstellt (vgl. Elliger, Leviticus [A. 7], 12). Zu P^{g1} rechnet er nun Lev 8,1.2a. ... 3. ... 4-8.9*.10a.12*.13a ... b.14.15a.16.17.18.19.20b*.21b.22.23b.24b; Lev 10,1-7 (vgl. ebd., 114. 127. 136).

10 Alle übrigen Belege für QTR und seine Derivate innerhalb von Ex 25 - Num 18* (P) stellen anerkanntermaßen späte Zusätze dar. Vgl. dazu Kap. 9.

werden. Sie kann umso mehr zugrunde gelegt werden, als Elliger in seinen Ausführungen rein literarkritisch vorgeht und nicht durch das Interesse an einer kultgeschichtlichen Abfolge möglicherweise voreingenommen ist.¹¹

Als Folge der Reuss-Graf-Kuenen-Wellhausenschen Hypothese¹² wird die Priesterschrift heute von der Forschung meist in die Exilszeit datiert, während die vielfältigen Zusätze (P^s etc.) aus der nachexilischen Zeit stammen dürften.¹³ Als

11 Einen methodisch anders ausgerichteten Weg haben vor allem R. Rendtorff und K. Koch beschritten; vgl. R. Rendtorff, *Die Gesetze der Priesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 62; Göttingen 1954); ders., *Leviticus* (BK III Lief. 1; Neukirchen-Vluyn 1985); K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (FRLANT 71; Göttingen 1959); ders., *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung*, ZThK 55 (1958), 36-51. Beide postulieren, daß in den priesterschriftlichen Texten Rituale verarbeitet sind. "Jedes Ritual besteht aus einer Anzahl von drei- bis viergliedrigen Kurzsätzen, die alle mit einem Verb im w-pf beginnen und zu einer Reihe von drei, fünf, zehn, zwölf, ja einmal sogar dreißig Gliedern zusammengestellt sind. Vor dem jeweils ersten Satz stand wohl eine kurze Überschrift (vielleicht stand sie auch nur vor einer Gruppe von Ritualen), deren Art aber nicht mehr erkennbar ist. Der festgeprägte, eintönige Sprachgebrauch läßt vermuten, daß die Rituale mündlich überliefert wurden und so noch P überkommen sind" (Koch, *Priesterschrift*, 96f.). Zur Kritik an den Ritualen, die mit M. Görg, *Das Zelt der Begegnung. Untersuchung zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels* (BBB 27; Bonn 1967), 26 besser als "nachgestaltete Rituale" oder "Quasi-Rituale" bezeichnet werden können, vgl. vor allem Elliger, *Leviticus* (A. 7), 8f.30f.; V. Fritz, *Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift* (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977), 115f.; R. Schmitt, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung* (Gütersloh 1972), 249-253; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn 1982), 330-336. Der Ansatz von Koch und Rendtorff hat Folgen für die Beurteilung der priesterschriftlichen Gesetze. Einerseits können nun weitaus mehr Partien P^B zugeschrieben werden; vgl. die Zusammenstellung der Texte bei Koch, *Priesterschrift*, 98. Andererseits nehmen Koch und Rendtorff auf Grund der postulierten mündlichen Überlieferung ein wesentlich höheres Alter der Texte an; vgl. z.B. Rendtorff, *Leviticus*, 7: "Über ihr Alter oder die Zeit ihrer Entstehung läßt sich nichts Näheres sagen. ... Jedoch schließt das sprachliche Argument ... nicht die Möglichkeit aus, daß die priesterlichen Pentateuchtexte Elemente enthalten, die bis in die Anfänge des Jerusalemer Kults zurückreichen." Zweifellos haben die priesterschriftlichen Opfertexte jahrhundertealte Traditionen verarbeitet. Innerhalb der Texte lassen sich aber literarische Spannungen beobachten, die nicht mit der angenommenen mündlichen Überlieferung in Einklang zu bringen sind. Zudem neigen gerade Gesetzestexte dazu, im Sinne einer Ergänzungshypothese ständig überarbeitet und erweitert zu werden. Jeder neue Rechtszustand macht daher Ergänzungen im Gesetzestext erforderlich. Die herkömmliche Annahme, daß die Opfertexte in der Exilszeit entstanden und in der nachexilischen Zeit überarbeitet wurden, gewinnt vor allem dadurch an Bedeutung, daß in der Zeit vor der josianischen Reform sich an Hand der uns zur Verfügung stehenden Texte kaum gewichtige Änderungen in der offiziellen Kultpraxis nachweisen lassen. Man hat allerdings von einem Pluralismus der Kultvollzüge an den verschiedenen Heiligtümern auszugehen, der im Laufe der Zeit wahrscheinlich vereinheitlicht wurde. Die späte vorexilische Zeit und vor allem die Exilszeit brachten mit den neuen Problemstellungen ein neues theologisches Denken und - damit verbunden - neue Opfer und neue Einrichtungen mit sich (vgl. z.B. die Bedeutung der Sühne bzw. des Sühnopfers oder das hohepriesterliche Amt). Der Kult war im Wandel begriffen. Diese Änderungen finden ihren Ausdruck in der literarischen Entwicklungsgeschichte der Opfertexte. Inwieweit sie vorexilisches Material bewahrt haben, läßt sich nur durch einen Vergleich mit den entsprechenden Belegen in älteren Schriftwerken zeigen.

12 Vgl. hierzu ausführlich H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments* (Neukirchen-Vluyn 1982), 242-274 sowie die Einleitungen.

13 Insbesondere jüdische Forscher haben immer wieder für eine vorexilische Abfassungszeit von P plädiert. Unter den älteren Studien sind vor allem die verschiedenen Arbeiten von Y. Kaufmann hervorzuheben. Von den jüngeren Forschern sind J. Milgrom und M. Haran zu nennen, die sich in der

Abfassungsort nimmt man gewöhnlicherweise Mesopotamien an.¹⁴ Neuere Versuche, das Alter von P^g und P^s durch linguistische Versuche näher zu bestimmen,¹⁵ bestätigten, was in Hinsicht auf eine relative Chronologie schon seit langem behauptet wurde: P^g ist in seiner literarischen und syntaktischen Ausgestaltung jünger als die dtr Schichten, aber älter als P^s, dieses jedoch wiederum älter als das chronistische Geschichtswerk.¹⁶ Für P^g bestätigt sich somit die aus inhaltlichen Gründen erzielte Annahme, daß diese "Schrift am wahrscheinlichsten in der Zeit der beginnenden Rückkehrmöglichkeiten aus dem babylonischen Exil"¹⁷ datiert werden muß. In der Folgezeit wurde insbesondere an den in der Sinaiperikope enthaltenen Texten intensiv redaktionell gearbeitet. Die exilische und nachexilische Zeit stellte offenbar mit ihren zahlreichen kultischen Neuerungen erhöhte Anforderungen an die Bearbeiter dieser Texte. Der Abschluß der Redaktionstätigkeit - und damit auch die untere Grenze für die Datierung der verschiedenen Texte - muß vor dem in seiner genauen Datierung allerdings umstrittenen samaritanischen Schisma gesucht werden.¹⁸ Einen weiteren Terminus ante quem stellt die Übersetzung der LXX dar, die im Anschluß an den Aristasbrief in der ersten Hälfte des 3. Jh.s anzusetzen ist.¹⁹ Somit bleibt für die ver-

Vergangenheit sehr intensiv gerade mit kultischen Texten beschäftigt haben. Vgl. speziell zur Datierung von P J. Milgrom, *Studies in the Cultic Theology and Terminology* (Studies in Judaism in Late Antiquity 36; Leiden 1983), IX-XIII ("the P material [except for tangential additions ...] must date no later than the eighth century"; ebd. XI); M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School* (Winona Lake 1985), 141 ("the ideological conception which formed the basis of Hezekiah's reform was that which found its literary expression in P"). Zu anderen ebenfalls jüdischen Forschern, die für eine Frühdatierung eintreten, vgl. unten A. 16. Vgl. auch D.W. Baker, *Leviticus 1-7 and the Punic Tariffs: A Form Critical Comparison*, ZAW 99 (1987), (188-197) 196f. In eine intensive Auseinandersetzung mit diesen Ansätzen kann hier nicht eingetreten werden. Die Ergebnisse dieser kultgeschichtlich orientierten Arbeit über das Räucheropfer, die auf Grund der herkömmlichen Ansetzung von P entstanden sind, sprechen jedoch auch für sich.

14 Hierfür wird die Untersuchung des Räucheropfers in P^g einen weiteren Hinweis beitragen.

15 Hier ist vor allem die Untersuchung von R. Polzin, *Late Biblical Hebrew Towards an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose* (HSM 12; Missoula 1976) zu nennen.

16 Vgl. die Übersichten ebd., 112-115. Eine Problematik stellt jedoch der Sachverhalt dar, daß Polzin innerhalb von P^s nicht näher differenziert; vgl. auch die Kritik bei Lohfink, *Priesterschrift* (A. 3), 201 A. 33. Der Verzicht auf literarische Scheidungen innerhalb von P führte auch bei anderen Studien zu einer Fehleinschätzung des Alters dieser Quelle; vgl. z.B. A. Hurvitz, *The Evidence of Language in Dating the Priestly Code. A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology*, RB 81 (1974), 24-56 (vorexilische Abfassungszeit); ders., *Dating the Priestly Source in the Light of the Historical Study of Biblical Hebrew. A Century after Wellhausen*, ZAW 100 Supplement (1988), 88-100; Z. Zevit, *Converging Lines of Evidence Bearing on the Date of P*, ZAW 94 (1982), 481-511 (586 als Terminus ad quem für P); J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, OTS 15 (1969), 1-144 (nachexilische Abfassungszeit). Vgl. auch D. Hildebrand, *A Summary of Recent Findings in Support of an Early Date for the So-Called Priestly Material of the Pentateuch*, JETS 28 (1985), 129-138.

17 Lohfink, *Priesterschrift* (A. 3), 201.

18 Meist wird es gegen Ende des 4. Jh.s angesetzt. Zu dem völlig unbefriedigenden Forschungsstand ("Dunkles Jahrhundert") vgl. z.B. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2* (ATD Erg.Bd. 4/2; Göttingen 1986), 435f.

19 Vgl. hierzu z.B. E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica* (Stuttgart 1973), 54f.

schiedenen P zugeschriebenen Schichten der Zeitraum zwischen ca. 550 und etwa 300 v.Chr.²⁰

Einsetzen kann eine Untersuchung über die Bedeutung des Räucheropfers in P^g am besten mit dem zusammenhängenden Text Lev 8f. Die Einheit, die die Priesterweihe Aarons und dessen erste Opferhandlung umfaßt, beginnt mit der Einkleidung Aarons und seiner Söhne durch Mose. Ab V. 14 wird ein Opferritus beschrieben, der dann in Kap. 9 fortgesetzt wird. Die nachfolgende Übersetzung gibt nur die von Elliger P^{g1} zugerechneten Partien wieder:²¹

- 14 Dann ließ er den Sündopferstier herbringen, und Aaron und seine Söhne stemmten ihre Hand auf den Kopf des Sündopferstiers.
- 15 Dann schlachtete Mose²² ihn, nahm das Blut und gab es mit seinem Finger auf die Hörner des Altars ringsherum. Das übrige Blut aber goß er an den Sockel des Altars.
- 16 Dann nahm er alles Fett, das an den Eingeweiden sitzt, den Leberlappen²³, die beiden Nieren und ihr Fett, und Mose ließ es auf dem Altar in Rauch aufgehen.
- 17 Den Stier aber, seine Haut und sein Fleisch und sein Gedärm verbrannte er mit Feuer außerhalb des Lagers, so wie Jahwe es Mose befohlen hatte.
- 18 Dann ließ er den Brandopferwidder herbringen, und Aaron und seine Söhne stemmten ihre Hand auf den Kopf des Widders,
- 19 dann schlachtete Mose ihn und spritzte das Blut an den Altar ringsherum.
- 20 Den Widder aber zerteilte er in seine Stücke. Dann ließ Mose den Kopf und die Stücke (und den Schmer) in Rauch aufgehen.
- 21 Die Eingeweide und die Unterschenkel wusch er mit Wasser. So ließ Mose den ganzen Widder auf dem Altar in Rauch aufgehen. Ein Brandopfer war es zu einem wohlthuenden Geruch, ein Feueropfer war es für Jahwe, wie Jahwe es Mose befohlen hatte.
- 22 Dann ließ Mose den zweiten Widder, den Einsetzungswidder, bringen, und Aaron und seine Söhne stemmten ihre Hand auf den Kopf des Widders.
- 23 Dann schlachtete ihn Mose, nahm von dem Blut und gab es auf den rechten Ohrzipfel Aarons und an den Daumen seiner rechten Hand und auf die große Zeh seines rechten Fußes.
- 24 Dann sprengte Mose das (übrige) Blut an den Altar ringsherum.
- 25 Dann nahm er das Fett, und zwar den Fettschwanz, alles Fett, das auf den Eingeweiden sitzt, den Leberlappen und die zwei Nieren und das Fett an ihnen.
- 26 Aus dem Korb mit dem Ungesäuerten, der vor Jahwe steht, nahm er ein ungesäuertes Ringbrot und ein Ringbrot aus Ölteig und einen Fladen und er legte
- 27 das Ganze auf die Hände Aarons und auf die Hände seiner Söhne und er vollzog mit ihnen die Webe vor Jahwe.
- 28 Dann nahm Mose sie wieder aus ihren Händen und ließ sie auf dem Altar zusammen mit dem Brandopfer²⁴ in Rauch aufgehen. Ein Einsetzungsoffer war es zu einem wohlthuenden Geruch, ein Feueropfer war es für Jahwe.

20 Selbst wenn man das samaritanische Schisma jünger ansetzt, wird man einen gewissen Zeitraum zwischen der Übersetzung der LXX und den jüngsten Teilen des Pentateuchs postulieren haben.

21 Zur Analyse vgl. Elliger, Leviticus (A. 7), 104-131.

22 Es ist hier nicht mit dem Samaritanen nötig, das Verb zu V. 14 zu ziehen und somit Aaron und seine Söhne als Schlachtende zu bezeichnen.

23 Zur genauen Bestimmung dieses Begriffs vgl. L. Rost, Der Leberlappen, ZAW 79 (1967), 35-41. Die Studie von J.-W. Meyer, Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient (AOAT 39; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1987) macht wahrscheinlich, daß Rost bei der Bestimmung des Leberlappens als *lobus caudatus* von einem zu großen Bestandteil der Leber ausgeht. Der *lobus caudatus* umfaßt den *processus papillaris*, den *processus pyramidalis* und eine beide Teile verbindende Brücke (ebd., 54). Mit dem Leberlappen ist dagegen wahrscheinlich nur der *processus pyramidalis* gemeint (ebd., 64), der auf den mesopotamischen Tonlebermodellen als erhöhte Applikation dargestellt wird.

24 Eigentlich: oben auf dem Brandopfer.

- 31 Dann sagte Mose zu Aaron und zu seinen Söhnen: Kocht das Fleisch am Eingang des Begegnungszeltes. Dort sollt ihr es auch essen, ebenso auch das Brot, das im Korb des Einsetzungsofers ist.
- 32 Das Übriggebliebene an Fleisch und Brot sollt ihr mit Feuer verbrennen.
- 36 Aaron und seine Söhne aber taten alles, was Mose geboten hatte.
- 9,3 Zu den Israeliten aber (sprach Mose)²⁵: Holt einen Ziegenbock zum Sündopfer, sowie einen Jungstier und ein Lamm, jeweils einjährige, fehlerfreie Tiere, zum Brandopfer,
- 4 und einen Stier und einen Widder zum Heilsmahloffer, um sie vor Jahwe zu opfern, und (weiterhin) ein mit Öl vermengtes Speiseopfer, denn heute will euch Jahwe erscheinen.
- 5 Da holten sie, was Mose ihnen geboten hatte, vor das Zelt der Begegnung, und die ganze Gemeinde näherte sich und stand vor Jahwe.
- (6) (Und Mose sagte: Dies ist es,²⁶ was Jahwe euch zu tun befohlen hat, damit die Herrlichkeit Jahwes euch erscheinen kann).
- 7 Dann sagte Mose zu Aaron: Tritt an den Altar heran!
- 8 Da trat Aaron an den Altar heran
- 15 und nahm den Sündopferbock und besorgte mit ihm das Sündopfer wie zuvor.
- 16 Dann brachte er das Brandopfer dar und verrichtete es, wie es sich gehört.
- 17 Anschließend brachte er das Speiseopfer dar, nahm eine Handvoll davon und ließ es auf dem Altar in Rauch aufgehen.
- 18 Dann schlachtete er den Stier und den Widder als Heilsmahloffer. Die Söhne Aarons reichten ihm das Blut, und er sprengte es an den Altar ringsherum.
- 19 Die Fettstücke von dem Stier und von dem Widder, nämlich den Fettschwanz, die Fettedecke²⁷, die Nieren und den Leberlappen
- 20 ließ er auf dem Altar in Rauch aufgehen,
- 21 wie Mose geboten hatte.²⁸

Dieser Text beschreibt eine Reihe von Opfern, wobei im ersten Teil (Kap. 8*) Mose als Opfernder auftritt, während im zweiten Teil das Volk der Opferherr ist (Lev 9,3-5*); Aaron und seine Söhne übernehmen nun die Pflichten der Priester. Mose opfert zuerst einen Stier als Sündopfer (*ḥaṭṭāt*) (Lev 8, 14-17*). Dem entspricht in Kap. 9,3 der für das Sündopfer bestimmte Ziegenbock. Die Ausführung des Opfers wird in Lev 9,15b nur recht summarisch (*kārīṣōn*) dargestellt, da sie in Lev 8 schon ausführlich beschrieben wurde. Ähnlich verhält es sich beim Brandopfer (*ʿōlā*), das in Lev 8,18-21 von Mose mit einem Widder vollzogen wird, während in Lev 9,3 ein Jungstier und ein Lamm dafür verwendet werden. Auch hier wird die Ausführung des Opfers in Lev 9,16 nur kurz mit *kammišpāt* angedeutet. Etwas ausführlicher wird in Lev 9,17a die Darbringung des in V. 4 geforderten Speiseopfers geschildert. Die kurze Opferhandlung muß hier vollständig wiedergegeben werden, da sie in Lev 8* noch nicht erfolgte. Dies gilt gleichfalls für das Heilsmahloffer²⁹ (*zēbah šēlāmīm*).³⁰

²⁵ Zu dieser Textrekonstruktion vgl. Elliger, Leviticus (A. 7), 124.

²⁶ Ob dieser Vers P^{B1} oder P^{B2} zurechnet werden muß, läßt Elliger offen; vgl. Elliger, Leviticus (A. 7), 125.127.

²⁷ LXX erweitert hier, vgl. BHS und die Rückübersetzung bei Elliger, Leviticus (A. 7), 122. Möglicherweise lag LXX hier eine andere hebräische Textrezension vor; eine Korrektur nach LXX empfiehlt sich jedoch nicht.

²⁸ Die Verse 22-24 sind in unserem Zusammenhang ohne Belang.

²⁹ Ein Vergleich mit Lev 17,3-6, das wohl die letzte literarisch erhaltene Vorstufe von Lev 9,18-21* (P^{B1}) bewahrt hat, zeigt, inwieweit die frühexilische Tradition im Exil abgeändert wurde. Übernommen wurde die Oberhoheit des Priesters, die (seit H hervorgehobene) Bedeutung des Blutes bei der Schlachtung, das Spritzen des Blutes an den Altar und das Verbrennen von Fett. Die Erwähnung des "wohlthuenden Geruchs für Jahwe" fehlt seltsamerweise in Lev 9,18ff.* (tritt an seine Stelle die Segnung Lev 9,22 ?). Sie findet sich aber in Lev 8,21.28, dort jeweils gegenüber Lev 17,6 um 'iššē er-

Sechsmal wird in diesem Zusammenhang vom "in-Rauch-aufgehen-lassen" (*QTR* hif.) der verschiedenen Materien gesprochen: Lev 8, 16.20.21.28; 9,17.19. Dabei wird deutlich, daß *QTR* hif. nicht nur ein gewöhnlicher Begriff für das Verbrennen von Gegenständen ist, sondern ein kultischer Terminus für die bewußte Übereignung des Rauchs und somit der Bestandteile des Opfers an die Gottheit ist. Dies belegt die Verwendung von *SRP* *bā'ēš* (Lev 8,17.32) für die nicht-kultische Verbrennung.³¹ Lev 8,17 betont dies noch zusätzlich, wenn die Verbrennung des Stiers (mit Ausnahme der Fetteile) *außerhalb* des Lagers und damit auch außerhalb des "Bereichs der Heiligkeit"³² geschildert wird. Zudem kann auch nur ein Opfer, das auf dem Altar in Rauch aufgelassen wird (*QTR* hif.), einen "wohlthuenden Geruch für Jahwe" darstellen.

Was wird nun aber verbrannt? Setzen wir mit dem Brandopfer Lev 8,20f. ein. Das Tier wird in seine Stücke zerteilt³³ und anschließend auf dem Altar verbrannt. Die besondere Erwähnung von *pēder* (sonst nur noch in Lev 1,8.12 belegt) zeigt, daß bestimmte Fetteile bei der Zerteilung ausgesondert, dann aber zusammen

weitert. Neu ist lediglich die Beschreibung des Umfangs der verbrannten Fettportionen. Während Lev 17,3-6 nur allgemein vom Fett spricht und darin in der voralexandrinischen Tradition steht, werden in Lev 9,19 die Fetteile näher spezifiziert; vgl. dazu die Ausführungen im Text.

30 Auffällig ist, daß beim Heilsmahlopfers im Gegensatz zu den übrigen Opfern in Kap. 8* kein Handaufstehlen auf den Kopf des Opfertieres berichtet wird. Dieser Ritus wird auch in Lev 17,3-6* nicht geschildert. Elliger, *Leviticus* (A. 7), 130 nimmt an, daß dieser Gestus in die Schlachtung einbezogen war. Dagegen spricht jedoch, daß auch in Lev 8* die Schlachtung der Opfertiere neben dem Handaufstehen erwähnt wird. Dieser Einwand kann auch gegen R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn 1967), 155 eingebracht werden, der schreibt: "In Lev 9, wo er innerhalb des explizierten Ritus fehlt, wird er auch bei den anderen Opferarten nicht genannt". Rendtorff übersieht hier auch den Zusammenhang mit Kap. 8. Wahrscheinlich gehörte der Ritus des Handaufstehens ursprünglich nicht zum Heilsmahlopfers. Rendtorff, ebd., 155 hat aber wohl mit seiner Äußerung recht, daß "der zweite Akt, die Handaufstehung, ... mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem *chattat*-Ritual in die Rituale für die übrigen Tieropfer übernommen worden" ist.

31 Zu der häufig vertretenen Meinung, *SRP* würde in Jer 34,5; 2 Chr 16,14; 21,19b eine kultische Verbrennung (von Aromata) belegen vgl. W. Zwickel, Über das angebliche Verbrennen von Räucherwerk bei der Bestattung eines Königs, *ZAW* 101 (1989), 266-277.

32 A. Kuschke, Die Lagervorstellung der priesterschriftlichen Erzählung. Eine überlieferungsgeschichtliche Studie, *ZAW* 63 (1951), (74-105) passim.

33 Die Textaussage, daß das Opfertier nicht als Ganzes auf dem Altar verbrannt wird, läßt noch einen Rückschluß auf die Entstehungsgeschichte des Brandopfers zu. Das Zerteilen in Stücke ist ein typisches Element des *zēbah*-Opfers, bei dem ja jedem Kultteilnehmer Anteile am Opfertier zustehen (vgl. 1 Sam 1,4; 2,12-17). Diese Praxis wurde dann bei der Einführung des Brandopfers unter Ahas übernommen. Der Unterschied war damit deutlich: Das Opfertier diente nicht mehr der Sättigung der Kultteilnehmer, sondern sollte gänzlich der Gottheit übergeben werden. Praktische Auswirkungen auf die Größe des zu postulierenden Altars dürfte dies jedoch kaum gehabt haben. Die zum Verbrennen der einzelnen Stücke benötigte Altarfläche war wohl nahezu ebenso groß wie man sie für ein Ganzopfer annehmen muß. Im Gegensatz zur *ōlā* bezeichnet das im Alten Testament selten belegte *kālil* möglicherweise das Verbrennen eines ungeteilten Opfertiers. Zu *kālil* vgl. A.S. Kapelrud, *Art. kālil*, *ThWAT* IV, 193-195; B. Janowski, Erwägungen zur Vorgeschichte des israelitischen *šlamim*-Opfers, *UF* 12 (1980), (231-259) bes. 254f. (jeweils mit Lit.!).

mit den Stücken verbrannt wurden.³⁴ Das Waschen der Unterschenkel und der Eingeweide soll allen Schmutz vom Altar Jahwes fernhalten. In diesem Ritus finden wir (abgesehen von der genaueren Darstellung) nichts Neues gegenüber den sonstigen (vor-)exilischen Texten. Wie dort wird auch hier *QTR* als kultischer Terminus für das Verbrennen des Brandopfers verwendet. Ähnliches gilt auch für das Speiseopfer. Daß es als Räucheropfer dargebracht werden konnte, wurde schon im Zusammenhang mit Am 4,4f. gezeigt. Neu ist lediglich, daß der Priester nur eine Handvoll des Speiseopfers auf dem Altar verbrennt.³⁵

Die übrigen Opfer stellen im Vergleich zur vorexilisch rekonstruierbaren Räucherpraxis Neuerungen dar. Ein Sündopfer läßt sich vorexilisch nicht nachweisen.³⁶ Hierbei werden nur die Fetteile und das Blut, die auch bei anderen Opfern immer eine herausgehobene Bedeutung als Göttergabe haben, der Gottheit übereignet, während das übrige Opfertier unkultisch verbrannt wird. Auch das Einsetzungsoffer (*millū'im*) ist erst ab der exilischen Periode nachweisbar, enthält aber Traditionen aus alter Zeit. Der Begriff geht auf den auch vorexilisch belegten Ausdruck "jemandem die Hand füllen" (*millē' 'et-yād*)³⁷ zurück. Damit ist ein Terminus der Priesterweihe gemeint,³⁸ die jedoch in vorexilischer Zeit offenbar nicht mit einem Opfer verbunden war. Zum Teil entspricht es in seiner Durchführung dem alten *zēbah*-Opfer. Während die Fetteile in Rauch aufgelassen werden, soll das übrige Fleisch von Aaron und seinen Söhnen gegessen werden.³⁹ Hinzu tritt die Webe, die in V. 26-28* vollzogen wird. Hierbei handelt es sich um eine Form der Übereignung an die Gottheit, die durch Hin- und Her-

³⁴ Dies bestätigt wiederum die oben (A. 33) angeführte These, daß sich das Brandopfer aus dem Schlachtopfer entwickelt hat. Die Fetteile wurden auch dort zum Räuchern ausgesondert. Über die Verwendung des Kopfes wird in vorpriesterschriftlichen Texten nichts berichtet, doch dürfte er kaum Bestandteil der Kultmahlzeit gewesen sein.

³⁵ Die Vermengung mit Öl stammt wahrscheinlich auch noch aus vorexilischer Zeit. Sie sollte ursprünglich den Verbrennungsgrad der Opfermaterie erhöhen. Bei der hier vorausgesetzten Verbrennung auf dem Brandopferaltar zusammen mit einem Brandopfer war dies sicherlich nicht mehr nötig!

³⁶ Nach K. Koch, Art. *ḥāṭā'*, ThWAT II, (857-870) 868f. können vier Stellen möglicherweise für einen vorexilischen technischen Terminus "Sündopfer" herangezogen werden: Hos 4,8; Mi 6,7; 2 Kön 12,17; Ps 40,7. 2 Kön 12,17 stellt jedoch anerkanntermaßen einen Zusatz zu diesem Kapitel dar, das ohnehin jünger als 2 Kön 22 ist (vgl. zur Begründung oben S. 214). Daher ist diese Ergänzung wohl von der priesterlichen Gesetzgebung abhängig. Ps 40,7 ist wahrscheinlich nachexilisch; vgl. H.-J. Kraus, Psalmen 1-59 (BK XV/1; Neukirchen-Vluyn 1978), 460. Für Mi 6,7 kann eine Übersetzung im Sinne eines Sündopfers ausgeschlossen werden; vgl. die neueren Kommentare z.St. Schließlich wird man auch in Hos 4,8 nicht "Sündopfer" zu übersetzen haben; vgl. z.B. W. Rudolph, Hosea (KAT XIII/1; Gütersloh 1966), 104: "Das Parallelwort *ḥāṭā'* zeigt, daß *ḥāṭā'* hier ganz allgemein 'Sünde' heißt".

³⁷ Belege: Ex 28,41; 20,9.29.33.35; 32,29; Lev 4,5 (LXX); 8,33 (2x); 16,32; 21,10; Num 3,3; Ri 17,5.12; 1 Kön 13,33; 2 Chr 13,9; 29,31.

³⁸ Vgl. K. Rupprecht, Quisquilien zu der Wendung *מלא (אח) יד פלול* (jemandem die Hand füllen) und zum Terminus *מלא (אח) יד* (Füllung), in: ders. (Hrsg.), Sefer Rendtorff. Festschrift zum 50. Geburtstag von Rolf Rendtorff (Dielheimer Blätter zum Alten Testament Beiheft 1; Dielheim 1975), 73-93.

³⁹ Das vorangestellte Aufstemmen der Hand auf den Kopf des Tieres ist eine exilische Neuerung, die "eine Identifizierung des Opfernden mit seinem Opfertier" darstellt; vgl. Janowski, Sühne (A. 11), 199-221 bes. 218.

schwingen der Opferstücke vor dem Altar vollzogen wird.⁴⁰ Anschließend werden diese aus Fettheilen und Speiseopfer bestehenden Opfermaterien ebenfalls verbrannt. Zum Heilsmahlopfers vgl. die oben in Kap. 6 gemachten Ausführungen. In unserem Zusammenhang ist hier nun die genauere Auflistung der Fettportionen von Bedeutung (Lev 8,16; beachte auch die vergleichbare Liste beim Einsetzungsoffer Lev 8,25 und beim Heilsmahlopfers Lev 9,19). Während in vorexilischer Zeit immer nur pauschal vom Fett die Rede war, tauchen hier nun erstmals genauere Beschreibungen der Fettheile auf. Lev 8,25 und 9,19 nennen als ersten Bestandteil den Fettschwanz des Widders, der noch heute in der arabischen Bevölkerung eine besondere Wertschätzung genießt.⁴¹ Dieses leicht abtrennbare Körperteil dürfte ebenso wie die Fettportionen an den Eingeweiden wahrscheinlich schon in vorexilischer Zeit für das Räucheropfer verwendet worden sein.⁴² In Lev 9, 19 lautet der entsprechende Ausdruck für die Fettportionen auf den Eingeweiden abweichend *m^ekassē* "Fettdecke".⁴³ Mit großer Wahrscheinlichkeit erst im Exil sind dagegen der Leberlappen und die beiden Nieren mit ihrem Fettnetz unter die zu räuchernden Fettportionen aufgenommen worden. Man hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die Opferung des Leberlappens im Zusammenhang mit einer Ablehnung der in Babylonien vollzogenen Hepatoskopie zu sehen ist.⁴⁴ Das Abtrennen dieses für die Leberschau wichtigen Teils machte die Leber hierfür unbrauchbar. Es handelte sich daher um einen bewußten Akt der Priesterschaft, wenn sie den Leberlappen unter die zu verbrennenden Teile aufnahm. Wie verhält es sich aber mit den Nieren? Rost vermutete, daß die Israeliten in ihnen irrtümlicherweise die Fortpflanzungsorgane sahen.⁴⁵ Diese Annahme kann durch nichts erhärtet werden. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß die Aufnahme der Nieren unter die Jahwe im Feuer übereigneten Opfermaterien aus ähnlichen Gründen geschah wie beim Leberlappen. Neben den weitverbreiteten Leber-

40 Vgl. H. Ringgren, Art. nwp, ThWAT V, 318-322 (Lit.!).; J. Milgrom, Studies in Cultic Theology and Terminology (Studies in Judaism in Late Antiquity 36; Leiden 1983), 133-138.139-158.

41 Da das Sündopfer mit einem Stier vollzogen wurde, fehlt in Lev 8,16 natürlich die Nennung des Fettschwanzes.

42 Die für den Kult in Silo rekonstruierte Praxis, daß das Fett ausgekocht wurde, wurde wohl schon bald aufgegeben. Stattdessen wird man leicht zugängliche Fettportionen für das Räucheropfer verwendet haben. Hierzu gehören natürlich in erster Linie beim Widder der Fettschwanz sowie die Fettheile an den Eingeweiden. Die vorangestellte Position dieser Teile innerhalb der Auflistungen der Fettheile macht ihre besondere Bedeutung, die wohl nur in ihrer Ursprünglichkeit gesucht werden kann, deutlich.

43 Daß hiermit ebenfalls die Fettschichten auf den Eingeweiden gemeint sind, belegt der volle Ausdruck *'et-kòl-hahēleb ham^ekassē'et-haqqēreb* (Ex 29,13.27; Lev 3,3.9.14; 4,8; 7,3).

44 Vgl. vor allem R.K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism (New York 1952), 156; Rost, Leberlappen (A. 23), 39f. Zum Problem, ob auch im israelitischen Kult eine Opferschau belegt ist, vgl. unten S. 317 mit A. 58.

45 Rost, Leberlappen (A. 23), 40. Warum er davon ausgeht, "daß das Mahlopfers vor Manasse oder vor der Rückkehr aus dem Exil nur aus den beiden Nieren mit dem Nierenfett und dem Netz bestand, d.h. daß außer dem Fett kein Organ der Leibeshöhle mit verbrannt wurde" (ebd., 40), muß offen bleiben. Im Sinne einer Opfermaterie werden die Nieren nur in P-Texten erwähnt, darunter auch Belege aus P⁸ (einzige Belege im AT: Ex 29,13.22; Lev 3,4.10.15; 4,9; 7,4; 8,16.25; 9,10.19; vgl. auch Jub 21,8). Man wird daher davon ausgehen können, daß die Nieren im Exil zu den Opferanteilen hinzugefügt wurden.

omina gab es in Mesopotamien auch Nierenomina.⁴⁶ Wahrscheinlich wollte man auch gegen einen derartigen Mißbrauch der Eingeweide Vorsorge schaffen und nahm sie deshalb unter die Räuchermaterialien auf. Diese Entwicklung ist nur auf dem Hintergrund des mesopotamischen Orakelwesens vorstellbar. Dies wiederum deutet darauf hin, daß dieser Text im Exil geschrieben wurde; somit wird die eingangs postulierte zeitliche und räumliche Ansetzung von P^{g1} bestätigt.

Auf einen weiteren Sachverhalt muß noch aufmerksam gemacht werden. Während es in der Zeit vor der josianischen Reform Räucheraltäre in den Tempeln gab, werden diese nun nicht mehr vorausgesetzt. Das Fett wird stattdessen auf dem Brandopferaltar - nur dieser kann vom Zusammenhang her gemeint sein - in Rauch aufgelassen. Lev 8,28 zeigt dies deutlich: dort werden die zu räuchernden Teile "oben auf dem Brandopfer in Rauch aufgehen gelassen". Nach der Beseitigung der Räucheraltäre übernahm der Brandopferaltar somit auch die früheren Funktionen der kleineren Altäre. Dies legt sich auch deshalb nahe, weil für beide Opferarten dieselbe kultische Terminologie (*QTR*, *LH*) verwendet werden konnte.

Die Untersuchung von Lev 8f.* (P^{g1}) hat gezeigt, daß zu den überlieferten Kulturen während des Exils einige neue Opferarten hinzugefügt wurden. Für diese neuen Riten verwendete man größtenteils die Abläufe der bereits bekannten Opfer, die nun aber neu kombiniert und mit neuen theologischen Inhalten gefüllt wurden. Während der exilischen Zeit war *QTR* ein Terminus für die durch Verbrennen erreichte kultische Übereignung einer Opfermaterie an Gott. Geräuchert wurden wie schon in vorexilischer Zeit Brandopfer, Fetteile und vegetabile Gaben. Zu den Fetteilen zählte man nun neben den wahrscheinlich schon in vorexilischer Zeit geräucherten Fettschwänzen und den Fettpartien auf den Eingeweiden auch den Leberlappen und die Nieren. Die Hinzufügung dieser Körperteile ist auf dem Hintergrund der Ablehnung des mesopotamischen Orakelwesens zu sehen. Weiterhin ist von Bedeutung, daß es im Exil keinen Räucheraltar mehr gab; geräuchert wurde stattdessen auf dem Brandopferaltar.

Elligers Untersuchung ergab auch, daß die in Lev 1-5 enthaltenen Opfertexte in ihrer Grundform (Sigel P⁰¹) während des Exils verfaßt wurden. In der Grundschicht hat sich eine noch erkennbare Vorlage erhalten, die in der Regel wohl in die vorexilische Zeit weisen dürfte. Lev 1-5 ordnet die Opfer in der Reihenfolge Brand-, Speise-, Heilmahl-, Sünd- und Schuldopfer.⁴⁷ Schon diese Übersicht

⁴⁶ Vgl. die Belege bei D. Kellermann, Art. *k'läjôt*, ThWAT IV, (185-192) 188 sowie CAD, K, 75. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine in Kition auf Zypern gefundene beschriftete Votivniete aus der Spätbronzezeit, die den Votivlebern aus syrisch-palästinischen Tempeln vergleichbar ist; vgl. V. Karageorghis, Kition auf Zypern, die älteste Kolonie der Phöniker (Bergisch-Gladbach 1976), 71 mit Tf. X.

⁴⁷ Über die Reihenfolge dieser Opfer ist viel spekuliert worden. Die drei ersten Opfer sind durch den Umfang ihrer Opfermaterie charakterisiert, während die beiden letzten eine andere inhaltliche Bedeutung haben. Offenbar hat das Brandopfer schon bald nach seiner Installation die wichtigste

zeigt, daß für Lev 1-5 das Räucheropfer keine eigene Größe darstellt, obwohl *QTR* oder eines seiner Derivate mehrfach in diesen Texten in der Grundschrift belegt ist. Im Folgenden sollen die jeweiligen Opfer vor allem mit Lev 8f.* (P^{g1}) verglichen werden, um insbesondere in Hinsicht auf die Bedeutung des Räucherens die Unterschiede zwischen beiden Textkomplexen herauszuarbeiten.⁴⁸ Dabei können all die Unterschiede unberücksichtigt bleiben, die durch die verschiedene Gattung bedingt sind. Während Lev 8f.* (P^{g1}) eine erzählende Darstellung ist, will Lev 1-5* eine Laienunterweisung sein. Daher enthält Lev 1-5 zahlreiche Partien wie z.B. die Nennung der Beschaffenheit der Opfertiere, die nur auf diesem Hintergrund verständlich sind.

Der Ritus des Brandopfers in Lev 1* (P^{o1}) entspricht völlig dem in Lev 8,18-21 geschilderten Verlauf. Die Priester sind nun neben der Opferung auch für das Anrichten des Feuers auf dem Altar verantwortlich. Einen interessanten Nachtrag, der gleich hier behandelt werden soll, stellt die Zufügung des Geflügelopfers (wohl in nachexilischer Zeit⁴⁹) dar (Lev 1,14-17). Der Ritus entspricht, soweit er überhaupt vergleichbar ist, dem des Rindes oder des Kleinviehs. Die Zufügung eines Geflügelopfers ist wohl am besten mit der wirtschaftlich schlechten Lage nach dem Exil zu erklären.⁵⁰ Etwas detaillierter sind die Ausführungen über das Speiseopfer Lev 2* (P^{o1}). Lev 9,4.17* berichtet nur, daß das Speiseopfer mit Öl vermischt sein soll und daß davon nur eine Handvoll in Rauch aufgelassen wird. Nach Lev 2*⁵¹ soll das Speiseopfer in gebackenem und ungebackenem Zustand dargebracht werden⁵²; außerdem wird die genaue Art der Zurichtung beschrieben. Wesentlicher ist jedoch, daß nach Lev 2,2.9 nur die *'azkārā* dem Feuer übergeben wurde. Die Askara⁵³ ist mit Sicherheit hier als kultischer terminus technicus für einen Anteil des Speiseopfers gebraucht. Die

Rolle übernommen und das Speiseopfer und das Heilsmahloper (*zēbah s' lāmīm*, ursprünglich *zēbah*) zurückgedrängt. Der Hintergrund dafür kann vielleicht in der josianischen Reform und der damit verbundenen profanen Schlachtung, die das herkömmliche *zēbah*-Opfer in seiner Bedeutung beschneidet, gesehen werden. Die Reihenfolge Brandopfer - Speiseopfer geht somit wahrscheinlich auf die spätvorexilische Zeit zurück. Das Heilsmahloper wurde dann im frühen Exil (vgl. die Ausführungen zu Lev 17) angegliedert. Sünd- und Schuldopfer, die weitere Entwicklungen im Exil darstellen, wurden dann entsprechend ihrer Entwicklung angeschlossen.

48 Der Text kann hier jeweils nicht wiedergegeben werden; vgl. dazu die Übersetzungen bei Elliger, Leviticus (A. 7), 26.38f. 47f.53-56, wo P^{o1} und die Vorlage dazu deutlich hervorgehoben wurden.

49 Vgl. Elliger, Leviticus (A. 7), 33.

50 Zur wirtschaftlichen Lage vgl. z.B. H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung (StUNT 14; Göttingen 1982); W. Schottroff, Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit, VF 27 (1982), 46-68 (Lit.!).

51 Hier muß gegen Elligers Übersetzung auf Grund der Überlegungen, die er selbst, Leviticus (A. 7), 45 anstellt, in V. 1 *w' nātan 'ālēhā l' bōnā* als Zusatz angesehen werden. Die Ergänzung des Weihrauchs dürfte noch jünger als die Glosse in V. 2* sein. Das dort nachhinkende *'al kōl-l' bōnātāh* dürfte eine Korrektur auf Grund der Ergänzung des Weihrauchs in V. 1 sein.

52 Zur Frage, ob bereits im 8. Jh. die Forderung bestand, ein ungesäuertes Speiseopfer darzubringen vgl. die Ausführungen zu Am 4,4f. oben S. 181-185.

53 Zur Tendenz, kurze, nicht näher ausgeführte Kulttermini zu verwenden vgl. auch *m^e kassē* (oben, S. 276 mit A. 43).

Deutung des Textes war lange Zeit umstritten.⁵⁴ Schottroff hat aber wahrscheinlich gemacht, daß die Askara denjenigen Opferteil umschreibt, der unter der Anrufung des Jahwenamens der Gottheit übereignet wird. "Der Sinn des Askararitus ist somit klar: im Gegensatz zur ganzen Mincha, die ja zum Teil dem Priester zufällt, ist die זכרה das eigentlich Jahwe Zugeeignete. Diese Zueignung erfolgt dadurch, daß der Jahwe-name über dem verbrannten Opferteil ausgerufen wird. Von dieser Zeremonie hat die זכרה ihren Namen."⁵⁵ Somit ist die Askara hier nur eine andere Bezeichnung für die geringe Menge geräucherter Materie in Lev 9,17*⁵⁶ und umschreibt die Übereignung an Jahwe. Während in Lev 9 der Ablauf des Opfers geschildert wird, legt Lev 2 Wert auf seinen theologischen Gehalt; beide Texte stehen aber auf derselben kultgeschichtlichen Stufe und sind etwa zeitgleich anzusetzen. Ähnlich gilt dies auch für das Heilsmahlopfers Lev 3* (P⁰¹), das im wesentlichen denselben Sachverhalt wiedergibt wie Lev 9,18-20* (P^{g1}). Neu, aber für eine Laienunterweisung durchaus verständlich, ist die Aufgliederung zwischen Rindern und Kleinvieh als Opfertiere, wobei letztere noch einmal in Lämmer und Ziegen unterschieden werden. Der Ritus ist bei allen Opfertieren gleich. Differenziert wird lediglich bei den Fettheilen, wobei vom Lamm zusätzlich der Fettschwanz zu opfern ist, während bei allen anderen Opfertieren das Räuchern des Fetts an den Eingeweiden, der Nieren und des Leberlappens vorgeschrieben wird.⁵⁷ Auch beim Sündopfer Lev 4* (P⁰¹)⁵⁸ werden dieselben Fettbestandteile wie beim Heilsmahlopfers auf dem Altar verbrannt.⁵⁹ Auch hier läßt sich kein Unterschied im Ritus zu Lev 8* (P^{g1}) feststellen.

Die Untersuchung von Lev 1-5* (P⁰¹) hat gezeigt, daß die dort beschriebenen Riten auf derselben kultgeschichtlichen Stufe stehen wie Lev 8f.* (P^{g1}). Die unterschiedliche Aussageabsicht der Texte ist für die bestehenden Unterschiede verantwortlich. Man wird daher annehmen können, daß beide Texte etwa zur selben Zeit entstanden sind. Lev 1-5* (P⁰¹) wurde wohl bewußt von den priester-schriftlichen Redaktoren (wohl Redaktor P^{g1}) vor der ersten Ausführung der Opfer in Lev 8f.* (P^{g1}) gestellt. Die Laienbelehrungen sollten dem Leser somit vor dem ersten Opfer die korrekte Durchführung des Opfers beschreiben.

⁵⁴ Vgl. hierzu die Referenzen bei W. Schottroff, 'Gedenken' im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakār im semitischen Sprachkreis (WMANT 15; Neukirchen-Vluyn 1967), 328-341.397.

⁵⁵ Ebd., 337.

⁵⁶ Dies belegt auch die sachlich sicherlich richtige Ergänzung Lev 2,2aß.

⁵⁷ Auffälligerweise unterscheiden sich die einzelnen Bezeichnungen etwas, obwohl inhaltlich immer dasselbe gemeint ist. Hierin kann man vielleicht noch Reste einer mündlichen Tradition erkennen.

⁵⁸ Das Schuldopfer stellt einen späteren Nachtrag dar; vgl. Elliger, Leviticus (A. 7), z.St.

⁵⁹ Dies macht auch die Erklärung in Lev 4,26.31 "wie beim Heilsmahlopfers" (jeweils P⁰¹) deutlich.

Nach diesen Ausführungen über Lev 8f.* (P^{g1}) und Lev 1-5* (P^{o1}) muß noch auf den völlig anders gearteten Text Lev 10,1-5 (P^{g1})⁶⁰ eingegangen werden. Dieser Text, der auf die Priesterweihe Aarons und seiner Söhne sowie deren erste Opferhandlung folgt, behandelt das Fehlverhalten zweier Aaronsöhne. Erlaubter und verbotener Kult werden hier von dem Verfasser von P^{g1} auf engstem Raum nebeneinander gestellt, um so die Opferpraxis näher zu entfalten.

- 1 Aarons Söhne Nadab und Abihu aber nahmen ein jeder seine "Räucherpfanne" (*maḥtā*), taten Feuer hinein, legten Räucherwerk (*q̄ tōret*) darauf und brachten es vor Jahwe als fremdes Feuer dar, das er⁶¹ ihnen nicht geboten hatte.
- 2 Da ging Feuer von Jahwe aus und verzehrte sie, so daß sie vor Jahwe starben.
- 3 Da sprach Mose zu Aaron: Dies ist es, was Jahwe gesagt hat: Denen, die mir nahestehen, werde ich mich heilig erweisen, und vor dem ganzen Volke werde ich mich herrlich zeigen. Aaron aber schwieg.
- 4 Mose aber rief Mischael und Elzaphan, die Söhne von Aarons Onkel Uziel, und sprach zu ihnen: Kommt heran, tragt eure Brüder von dem Heiligtum weg hinaus aus dem Lager.
- 5 Da traten sie herbei und trugen sie in ihren Leibröcken aus dem Lager hinaus, wie es Mose befohlen hatte.

"Was steht hinter der dunklen Erzählung von Nadab und Abihu, die 'fremdes Feuer' darbrachten und deshalb umkamen?"⁶² Auf diese Frage v. Rads wurden im Laufe der Zeit verschiedenste Antworten gegeben, ohne daß die Forschung bislang zu einem klaren Ergebnis gekommen ist. Der Text wird verständlicher, wenn man nicht davon ausgeht, daß "das Abbrennen von Räucherwerk ein alter kultischer Brauch auch in Israel war und blieb"⁶³. Zudem ist die Aussage des Textes in erster Linie nicht an konkurrierenden Priestergruppen interessiert⁶⁴, sondern an dem "fremden Feuer", das einen illegitimen Jahwekult darstellt. Bei diesem Feuer geht es aber auch nicht, wie häufig angenommen wird, darum, daß das Feuer nicht vom Altar genommen wurde.⁶⁵ Eine einleuchtende Erklärung

60 Die übrige Erzählung in Lev 10 ist für uns ohne Interesse. Vielleicht ist V. 6f. ohnehin sekundär; vgl. Elliger, Leviticus (A. 7), 132f. Da Elliger den Skopus der Perikope falsch gedeutet hat, wird die These, daß Lev 10,1-5 eine ursprüngliche Einheit bilden, noch wahrscheinlicher.

61 Möglicherweise ist mit LXX YHWH zu ergänzen; Vulgata übersetzt den gesamten Ausdruck passivisch.

62 G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. Band I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen (München 1978), 303.

63 M. Noth, Das dritte Buch Mose Leviticus (ATD 6; Göttingen⁵ 1986), 70; ähnlich Elliger, Leviticus (A. 7), 136.

64 Diese Auffassung findet sich seit A. Bertholet, Leviticus (KHC III; Tübingen/Leipzig 1901), 29 immer wieder in Kommentaren; vgl. zuletzt W. Kornfeld, Levitikus (Die Neue Echter Bibel 6; Würzburg 1983), 41. Gegen diese Auffassung sprechen jedoch gattungsgeschichtliche Überlegungen. Mehrfach finden sich Schilderungen von Kultvergehen im Alten Testament, die mit dem Tod bestraft werden (1 Sam 2-4; 2 Sam 6; Ex 33,20; Num 16* [J]). Diese Texte haben somit nicht die Begründung des Untergangs eines Priestergeschlechtes im Auge, sondern es geht ihnen um die Einhaltung des Jahwekults, der von den mit dem Tod Bestraften nicht gewahrt wurde.

65 So z.B. R. Gradwohl, Das "fremde Feuer" von Nadab und Abihu, ZAW 75 (1963), (288-296) 290f. Diese Interpretation ergibt sich jedoch nicht aus dem Text, sondern aus einer Kombination von Lev 10,1-5 und Lev 16,12f. (P^g). Lev 10,1-5 spricht lediglich davon, daß das für das Räucherwerk nötige Feuer in die "Räucherpfanne" gelegt wurde. Hinter diesem Feuer steht jedoch keine tiefere Bedeutung.

ergibt sich, wenn man die Aussage des Textes mit dem Kult der damaligen Zeit vergleicht und gleichzeitig die traditionsgeschichtlichen Wurzeln hinzuzieht.

Weder Lev 8f.* (P^{g1}) noch Lev 1-5* (P^{o1}) noch die älteren kultusbezogenen Texte des Alten Testaments kennen das Verbrennen von Weihrauch und anderen Aromata im offiziellen Kult. *Q^etōret*, das in Lev 10,1 innerhalb der Priesterschrift erstmals genannt wird, meint jedoch einen derartigen Duftstoff⁶⁶, während die aus derselben Zeit stammenden Opfertexte nur das Räuchern der Fetteile und des Speiseopfers erwähnen. Die archäologische Untersuchung hat gezeigt, daß bereits in vorexilischer Zeit in Palästina Räuchergeräte (Räuchertassen und Räucherkästchen) weite Verbreitung gefunden haben. Diese Kultgeräte wurden, wie gezeigt werden konnte, vor allem im Privatkult verwendet, gegen den u.a. die Deuteronomisten polemisieren. Wenn Lev 10,1-5 nun in einer dramatischen Erzählung das Verbrennen dieser Räucherstoffe verbietet, so steht der Verfasser damit in einer Tradition, die ihren Ausdruck in den dtr Formeln einerseits und in der Erzählung über das Räuchern der 70 Ältesten (Ez 8,11*) andererseits gefunden hat. Lev 10,1-5 will somit zeigen, daß das Verbrennen von Weihrauch und anderen Aromata ein illegitimer Jahwekult ist. Dabei wendet sich der Text gegen eine im Volk sicherlich sehr verbreitete Kultpraxis.⁶⁷ Das "fremde Feuer" ist daher ein Feuer, das durch das Verbrennen von Räucherwerk entsteht.⁶⁸ Die Nennung der beiden Aaronsöhne Nadab und Abihu hat möglicherweise in den Elisöhnen Hophni und Pinchas (1 Sam 2-4)⁶⁹ und in den Eliabsöhnen Dathan und Abiram (Num 16; J) ihre literarischen Vorlagen, wie die Zweizahl der Schuldigen, das Vergehen gegen den Kult und die Todesstrafe nahelegen. Diese Geschichten wären dann von dem priesterlichen Verfasser aktualisiert und dramatisiert worden.

Eine weitere Frage ist, was genau mit dem Begriff *maḥtā* gemeint ist. Die zeitliche Einordnung der alttestamentlichen Belege, die nicht früher als das Exil anzusetzen sind (P: Ex 25,38; 27,3; 37,23; 38,3; Lev 10,1; Num 4,9.14; 16,6.17.18; 17,2.3.4.11; ansonsten 1 Kön 7,50⁷⁰; 2 Kön 25,15; Jer 52,19; 2 Chr 4,22) legt eine Identifikation mit den Räucherkästchen nahe. Diese Kästchen wurden in der

66 Man könnte allenfalls auch an Brot als Opfermaterie denken.

67 Inwieweit hier auch eine Abgrenzung gegenüber dem Räucheropfer in Mesopotamien vorliegt, muß offen bleiben. Vgl. aber auch die zahlreichen in Mesopotamien entdeckten Räucherkästchen.

68 Weihrauch kann auch selbst brennen; die heute im katholischen Gottesdienst übliche Praxis, Weihrauch auf glühende Holzkohlen zu legen, wird hier offenbar noch nicht vorausgesetzt. Stattdessen wird das Räucherwerk mit einem brennenden Span in dem Kultgerät entzündet und anschließend verbrannt worden sein.

69 Hier findet sich auch das Vergehen gegen die Räucherpraxis wieder!

70 M. Noth, Könige I. Teilband 1 (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), 148.166f. rechnet damit, daß in 1 Kön 7 sekundäre Ergänzungen vorhanden sind, die sich aber z.T. nicht mehr exakt bestimmen lassen. E. Würthwein, Die Bücher der Könige 1. Könige 1-16 (ATD 11,1; Göttingen 1985), 83 erachtet V. 48-51* als Zusätze.

Folgezeit mit einem Stiel versehen⁷¹ und dann aus Metall gefertigt. So entstand die in römischer Zeit als *mahtā* bezeichnete Räucherschaukel.

Lev 10,1-5 verbietet in erzählender Form, Weihrauch für den Kult auf einem Räucherkästchen zu verbrennen. Im Gegensatz zur vorexilischen Zeit geht es nun aber nicht mehr um die Verehrung fremder Götter, sondern um die Verehrung Jahwes. Offenbar wollten bestimmte Kreise den Räucher kult, wie er vorexilisch in Palästina als Fremdgötter kult praktiziert wurde und wie ihn die Bewohner Mesopotamiens anwendeten, für die Jahweverehrung übernehmen. Noch konnten sich aber in exilischer Zeit die konservativen (dtr geprägten ?) Priesterkreise einer derartigen Kultreform erwehren.

Weitere dieser Entwicklung des Räucheropfers nahestehenden P-Texte

Innerhalb der übrigen Priesterschrift finden sich noch einige weitere Texte, die von einer vergleichbaren Stufe der Kultentwicklung hinsichtlich des Räucheropfers ausgehen. Hierzu gehören vor allem die von Elliger P^{g2} (Lev 9,10.13.14) bzw. P^{o2} (Lev 6,5.8; 7,5) zugeschriebenen Textpartien. P^{g2} bzw. P^{o2} wird man am besten in die frühe nachexilische Zeit zu datieren haben.⁷² Auch der sekundär nach Lev 8 gestaltete Text Ex 29⁷³, den man möglicherweise ebenfalls in die frühe nachexilische Zeit ansetzen muß, weist noch starke Verbindungen zu den exilischen Texten auf. Ähnliches gilt auch für Lev 2,11⁷⁴ (Verbot des Räucherns von Gesäuertem); 5,12⁷⁵ (Räuchern der Askera); 6,15⁷⁶ (Räuchern eines Ganzopfers); 7,31⁷⁷ (Räuchern der Fetteile eines Heilsmahlsofers); 16,25⁷⁸ (Räuchern des Sündopferfettes); Num 5,26⁷⁹ (Räuchern eines Speiseopfers) und Num 18,17⁸⁰ (Räuchern der Fetteile der Erstgeburt). Diese Stellen belegen, daß auch

71 Archäologisch läßt sich dies bislang nur an einem Fundstück aus *Makmiš* nachweisen (vgl. o. S. 162f.); metallene Beispiele aus vorrömischer Zeit fehlen bislang völlig. Die Entwicklung läßt sich aber auch an den arabischen Räucherkästchen noch verfolgen, die im Gegensatz zu den Exemplaren vor der Zeitenwende einen Stiel aufweisen; ansonsten sind diese Räucherkästchen jedoch im Verlauf der Jahrhunderte weitgehend unverändert geblieben.

72 Elliger, Leviticus (A. 7), 11 denkt bei P^{o2} an Einflüsse aus früher nachexilischer Zeit. Für P^{g2} gibt er zwar keine Datierung an, doch wird man etwa dieselbe Zeit ansetzen können.

73 Den Nachweis, daß Ex 29 von Lev 8 abhängig ist, erbachten unabhängig voneinander Elliger, Leviticus (A. 7), 100-115 und K.-H. Walkenhorst, Der Sinai im liturgischen Verständnis der deuteronomischen und priesterlichen Tradition (BBB 33; Bonn 1969), 33-115.

74 Nach Elliger, Leviticus (A. 7), 39.42f. handelt es sich dabei um einen "1. Anhang".

75 Elliger, Leviticus (A. 7), 55.65 bezeichnet diesen Nachtrag als "zweite Bedürftigkeitsnovelle".

76 Nach Elliger, Leviticus (A. 7), 80.89f. ein "Zusatz".

77 Elliger, Leviticus (A. 7), 81.102f. rechnet diesen Vers einem Anhang zu.

78 Nach Elliger, Leviticus (A. 7), 201.206f. zählt dieser Vers zur ersten Bearbeitungsschicht von Lev 16.

79 D. Kellermann, Die Priesterschrift von Num 1,1 - 10,10 literarkritisch und traditionsgeichtlich untersucht (BZAW 120; Berlin 1970), 63-83 hat herausgearbeitet, daß in das Eifersuchtsordal Num 5 sekundär ein Opfer eingefügt wurde. "Wieder läßt sich Bekanntschaft des Verfassers mit Leviticus-Texten, speziell mit der Opfergesetzgebung in Leviticus, feststellen" (ebd., 82).

80 Vgl. M. Noth, Das 4. Buch Mose Numeri (ATD 7; Göttingen 1982), 118: "Ursprünglich war die Zusammenstellung von Kap. 18 gewiß ein selbstständiges Stück, nicht von vornherein für den jetzigen Kontext bestimmt. ... Sprachlich und sachlich gehört das Stück in die Spätzeit. Es ist beherrscht von den bei P üblichen Formulierungen und termini technici; aber zur ursprünglichen P-Erzählung hat

in nachexilischer Zeit die Kultpraxis hinsichtlich des Verbrennens von Fetteilen bzw. von Speiseopfern auf dem Brandopferaltar noch Bestand hatte. Die verschiedenen Texte zeigen eine außerordentliche Vielfalt auf, die eine weitere Spezifizierung der Opferpraxis in nachexilischer Zeit belegt.

diese vielfach schwerfällig und inkonsequent und nachlässig verfaßte Komposition gewiß nicht gehört."

Kap. 8. Sonstige Texte aus exilischer Zeit

Jeremia 33,18

Jer 33,14-26 ist das längste zusammenhängende Stück des Jeremiabuches, das in der LXX-Fassung fehlt. Deshalb wird häufig angenommen, daß es sich um einen relativ jungen Text handelt.¹ Der ganze Abschnitt weist zahlreiche Beziehungen zu verschiedensten Texten des Jeremiabuches auf. Ein Redaktor hat die einzelnen Texte aufgegriffen und für seine Zwecke bearbeitet. Da bei dieser Redaktionsarbeit auch dtr Partien herangezogen wurden, ist diese Redaktion sicherlich nachdtr. Die Arbeitsweise des Redaktors zeigt der erste Abschnitt dieses dreiteiligen Verheißungswortes (Jer 33,14-18.19-22.23-26) deutlich. V. 14-16 sind weitgehend identisch mit Jer 23,5f.², während V. 17 eine aus den Königsbüchern geläufige dtr Phraseologie aufgreift (vgl. 1 Kön 2,4; 8,25; 9,5; 2 Chr 6,16; 7,18; vgl. auch die vor-dtr Formulierung 2 Sam 7,16 und Jer 35,19). Daran wurde der ganz ähnlich gestaltete V. 18 angeschlossen:

Und den levitischen Priestern wird es nicht fehlen an jemandem vor mir,
der Brandopfer aufsteigen läßt,
der Speiseopfer räuchert
und Schlachtopfer zubereitet alle Tage.

Auch hier läßt sich die Vorgehensweise des Redaktors noch gut beobachten. Die dtr Formel V. 18a wurde mit einer sonst singulären dreigliedrigen Auftragsformel für die levitischen Priester V. 18b verbunden. Während in der dtr Literatur die "Beständigkeitsformel" stets mit dem Amt des Königs verbunden wird (vgl. jedoch Jer 35,19), wird sie nun auf die Priester angewandt. Die Datierung von V. 18 kann nur auf Grund der Aussagen von V. 18b erschlossen werden, die jedoch recht allgemein gehalten sind. Die drei genannten Opfer sind zumindest seit dem 8. Jh. im Jerusalemer Kult bekannt. Auch der Sprachgebrauch bietet keine weitergehenden Erkenntnisse.³ Die Struktur des Verses hat formale Ähnlich-

1 B. Duhm, Das Buch Jeremia (KHC XI; Tübingen/Leipzig 1901), 274 nimmt als Entstehungszeitraum "nicht vor Ende des zweiten Jahrhunderts" an. P. Volz, Der Prophet Jeremia (KAT X; Leipzig/Erlangen 1922), 311f. denkt an die Zeit zwischen 500 und 450; er orientiert sich dabei nicht an dem Fehlen des Textes in LXX, sondern läßt sich von inhaltlichen Angaben leiten. An die nachexilische Zeit ohne nähere Eingrenzung denken W. Rudolph, Jeremia (HAT I/12; Tübingen 1968), 217-219 und A. Weiser, Der Prophet Jeremia Kap 25,15 - 52,34 (ATD 21; Göttingen 1982), 306. A. Cody, A History of Old Testament Priesthood (AnBib 35; Rom 1969), 184f. A. 30 nimmt auf Grund der noch nicht entgültig vollzogenen Trennung zwischen Leviten und Priestern ("levitische Priester") die Zeit kurz nach dem Exil an.

2 Vgl. zu dieser Doppelüberlieferung zuletzt É. Lipinski, Études sur des textes "messianiques" de l'Ancien Testament, Sem. 20 (1970), (43-57) 53-55. Er nimmt an, daß diese Verse 597 v.Chr. bei der Königsproklamation gesprochen wurden.

3 In den Kommentaren wird gelegentlich darauf hingewiesen, daß es sich bei den levitischen Priestern um einen aus dem Dtn abgeleiteten Archaismus handelt, vgl. Duhm, Jeremia (A. 1), 275; ähnlich Rudolph, Jeremia (A. 1), 217. Diese Bezeichnung findet sich jedoch auch in nachexilischer Zeit mehrfach, so in Jes 66,21 (allerdings textkritisch unsicher) oder in zahlreichen Belegen innerhalb des ChrG. Das Argument der archaisierenden Ausdrucksweise verliert auch seinen Wert, wenn Jer 33,14-26 als eine redaktionelle Komposition älterer Traditionen erkannt wird.

keiten mit der Auftragsformel in 1 Sam 2,28.⁴ Hier findet sich wiederum eine dreigliedrige parallele Gliederung. Während jedoch in 1 Sam 2,28 eine Erwählungsformel vorangesetzt ist, findet sich in Jer 33,18 eine "Beständigkeitsformel". Diese Änderung ist nur in einer Zeit sinnvoll, in der der Fortbestand der Erwählung bedroht ist. Will man Jer 33,18 datieren, so hat man nach Zeitpunkten in der Geschichte der Jerusalemer Priesterschaft zu suchen, in denen auf Grund äußerer Ereignisse der Untergang dieser Gruppe bevorstand. Dies läßt nur eine Zeitepoche sinnvoll erscheinen: die Zeit zwischen der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Tempels. Bei der Deportation der Jerusalemer Oberschicht waren auch die kultischen Führer betroffen (vgl. Jer 29,1), so daß die Kultkontinuität in Jerusalem nicht gewährleistet war. In eine ähnliche Epoche weist auch die aus dem Dtn stammende Bezeichnung "levitische Priester"⁵. Dieser Titel, die Verbindung mit dem in dtr Sprache gehaltenen V. 17⁶ und die deuteronomisierende Formel V. 18a zeigen, daß der unbekannte Prophet⁷ aus dem Umfeld der dtr Theologie stammt. Diese Überlegungen machen es sehr wahrscheinlich, daß der Text zwischen 587 und 515 datiert werden muß.

Der Vers belegt, daß in dieser Zeit das Verbrennen unblutiger Opfer zu den Priesteraufgaben gehörte. Bei der Opfermaterie (*minhā*) wird es sich wieder um Brote oder sonstige Backwaren gehandelt haben. Die dreigliedrige Auftragsformel umfaßt die grundlegenden Priesteraufgaben. Bemerkenswerterweise wird hier im Gegensatz zu manchen zeitgleichen Texten zwischen *QTR* und *CH* unterschieden. *CH* meint dabei das Verbrennen der Ganzopfertiere, während *QTR*⁸ für das "Verkokeln" unblutiger Opfer verwandt wird. Weiterhin beachtenswert ist, daß nur die *minhā* geräuchert wird und nicht auch die Fetteile der Gemeinschaftsopfer. Eine Begründung hierfür kann leicht angegeben werden: Die Untersuchung der priesterschriftlichen Texte (pg^{1,01}) hat gezeigt, daß in exilischer und nachexilischer Zeit die Fettpartien zusammen mit dem Brandopfer verbrannt wurden und es keinen eigenen Räucheraltar mehr gab.⁹

⁴ Vgl. dazu oben S. 175-180.

⁵ Vgl. dazu zuletzt U. Rütterswörden, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18-18,22 (BBB 65; Frankfurt/Main 1987), 68-70. Vgl. aber auch A. 3.

⁶ Für die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von V. 17 und 18 und einen späteren Einbau in den gesamten Zusammenhang von Jer 33,14-26 spricht die Botenformel in V. 17 (vgl. die gänzlich andere Ausgestaltung in V. 19.23).

⁷ Es spricht nichts für eine Verfasserschaft Jeremias.

⁸ Die gelegentlich geäußerte und zumindest seit B. Stade, Das vermeintliche aramäisch-assyrische Äquivalent der מלכת השלמים Jer 7,44, ZAW 6 (1886), (289-339) 299 belegte Ansicht, *QTR* wäre ganz allgemein mit "opfern" zu übersetzen, wird durch Jer 33,18 hinreichend widerlegt. Stade schließt diese Stelle jedoch aus seiner Argumentation aus, vgl. ebd., A. 2. Es ist jedoch nicht einzusehen, weshalb Jeremia einen anderen Sprachgebrauch als seine Umwelt haben sollte, zumal keine einzige Belegstelle Stades Vermutung sichern kann.

⁹ Vgl. o. Kap. 7.

Jeremia 48,35

Auf die Räucherpraxis in Moab nimmt Jer 48,35 Bezug:

Ich mache es Moab unmöglich,
Spruch Jahwes,
daß einer auf die Kulthöhe hinaufgeht¹⁰
und seinem Gott räuchert.

Innerhalb des in Prosaform gehaltenen Abschnitts Jer 48,34-38 stellt V. 35 eine literarkritisch ausgrenzbare Einheit dar. V. 36 ist möglicherweise eine Fortsetzung der Klage in V. 34¹¹, steht jedoch inhaltlich in deutlicher Spannung zu V. 35. In V. 35 spricht Jahwe ein Gerichtswort über Moab, während in V. 36 Jahwe über den Zustand des Landes klagt. Zudem findet sich in V. 35 keine Parallele zu Jes 16, während die umliegenden Verse zahlreiche Beziehungen zu diesem Text aufweisen.¹² Für sich isoliert betrachtet ist der Text auch in poetischer Form zu lesen. Ausgehend von den Überlegungen Rendtorffs zur Jahwespruchformel im Jeremiabuch¹³ gliedert diese Formel den Vers in zwei Hälften: vor der Formel steht die Gerichtsankündigung, hinter ihr die praktische Ausgestaltung.¹⁴

Innerhalb des geringen Wortschatzes des Verses ist einzig *šBT* hif. in gewisser Weise aussagekräftig. Dieses Wort findet sich besonders häufig in prophetischen Texten, wobei sich ein Schwerpunkt in der exilischen Zeit ergibt. Allein 10 Belege sind im Ezechielbuch, weitere 5 bei Jeremia sowie zwei Belege in 2 Kön 23,5.11. Hinzu treten vier Belege im Jesajabuch, zwei bei Hosea und einer bei Amos. Eine Datierung des Textes in exilische Zeit legt sich daher nahe, kann jedoch nicht mit Sicherheit bewiesen werden.¹⁵ Diese zeitliche Ansetzung würde gut zu der von neueren Forschern meist akzeptierten Datierung der Fremdvölkerversprüche im Jeremiabuch in das 6. Jh. passen.¹⁶

10 Eine Änderung von *ma'ālē* in *hā'ōlē*, wie sie F. Giesebrecht, Das Buch Jeremia (HAT III,2,1; Göttingen 1894), 239 und Duhamel, Jeremia (A. 1), 351 vorschlagen, ist nicht notwendig, da das nächste Satzglied ebenfalls mit einem Partizip gebildet ist. Unnötig ist auch die von BHS, BHK und einigen Kommentatoren vorgeschlagene Änderung. *LH* und *bāmā* können auch ohne verbindende Präposition nebeneinanderstehen (vgl. 1 Sam 9,13, dort allerdings mit *He* lokale). Die Annahme einer Haplographie ist deshalb nicht nötig.

11 Vgl. zu den zahlreichen Klagemotiven in den Fremdvölkerversprüchen Jeremias insbesondere J. Kegler, Das Leid des Nachbarvolkes. Beobachtungen zu den Fremdvölkerversprüchen Jeremias, in: R. Albertz u.a. (Hrsg.), Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag (Göttingen/Neukirchen-Vluyn 1980), 271-287.

12 Vgl. die Synopse bei H. Wildberger, Jesaja 13-27 (BK X/2; Neukirchen-Vluyn 1978), 607-609.

13 R. Rendtorff, Zum Gebrauch der Formel *n'um jahwe* im Jeremiabuch, ZAW 66 (1954), 27-37 = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 57; München 1975), 256-266 (danach zitiert).

14 Es handelt sich somit um den dritten von Rendtorff herausgearbeiteten Grundtypus. Zu unserer Stelle schreibt er allerdings (unverständlicherweise): "In V. 30 und 35 steht sie [die Formel] mitten im Satz, ohne daß eine besondere Funktion erkennbar wäre" (265).

15 Bemerkenswert ist zumindest, daß mit dem Höhen- und Räucher kult zwei Termini aufgegriffen werden, die eine besondere Rolle in der dtr Kultkritik spielen. Die Formulierungen entsprechen jedoch nicht denen der dtr Verfasser. Eine Nähe des Verfassers zu dtr Kreisen legt sich jedoch nahe.

16 Einen kurzen Überblick über einige Datierungsversuche zu den Fremdvölkerorakeln im Jesaja- und Jeremiabuch bieten Wildberger, Jesaja (A. 12), 604f. (vgl. auch 606) und G. Fohrer, Vollmacht

Rudolph¹⁷ hat angenommen, daß Jer 48,35 "etwas an Jes 16,12"¹⁸ anklingt, "aber in der Hauptsache aus dem unechten Jer 33,18" stammt. Diese These läßt sich jedoch nicht belegen. In Jes 16,12 findet sich als einzige Berührung mit Jer 48,35 die Nennung der *bāmā*, zu Jer 33,18 gibt es (bei Beibehaltung des MT in Jer 48,35) nur die gleichlautende Verbform *maqīr* als Beziehung. Rudolphs Behauptung wird erst dann einsichtiger, wenn man wie er textkritische Änderungen vornimmt. Aber selbst dann beruhen die Verbindungslinien einzig auf der Wort-, aber nicht auf der Sinnenebene, so daß seine Annahme ausgeschlossen werden kann.¹⁹

Betrachtet man nun den Inhalt des Verses genauer, so ergibt sich für die Sicht des Verfassers eine Parallelität zwischen den kultischen Verhältnissen in Juda und denen in Moab. Hier wie dort wurde auf den Höhen einer Gottheit geräuchert, im Falle Moabs wahrscheinlich zu Ehren von Kemosch. Im Unterschied zur dtr Phraseologie, die meist pauschal von *'ēlōhīm 'āḥērīm* spricht, ist hier nun spezifischer von "seinem Gott", nämlich dem Gott Moabs die Rede. Es muß jedoch offen bleiben, ob in Moab für Kemosch oder andere Götter wirklich geräuchert wurde, oder ob es sich nur um eine jüdische Projektion auf moabitische Verhältnisse handelt.²⁰

über Völker und Königreiche, in: J. Schreiner (Hrsg.), Wort, Lied und Gottesspruch. Festschrift für Joseph Ziegler II (Würzburg 1972), 145-153 = ders., Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966-1972), (BZAW 155; Berlin/New York 1981), (44-52; danach zitiert) 46. Fohrer hat als erster die Komposition des Moabspruches mit seinem Wechsel von Klage und Unheilsankündigung richtig erkannt und bestätigt damit die oben behauptete ursprüngliche Selbständigkeit von Jer 48,35 in gewisser Weise. Über eine Datierung äußert er sich allerdings nicht. In seinem Buch Die Propheten des Alten Testaments Bd. 4. Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts (Gütersloh 1975) scheint er jedoch, ohne auf Jer 48,35 direkt einzugehen, alle Fremdvölkerversprüche in die spätexilische Zeit datieren zu wollen (vgl. ebd., 19). Kegler, Leid (A. 11), 271f. nimmt die Zeit zwischen 605 und 538 als Zeitraum für die Abfassung der Fremdvölkerversprüche an.

¹⁷ Rudolph, Jeremia (A. 1), 281.

¹⁸ Ähnlich auch H. Bardtke, Jeremia der Fremdvölkerprophet. 2, ZAW 54 (1936), (240-262), 246 sowie die Kommentare von Giesebrecht und Weiser, jeweils z.St.

¹⁹ P. Volz, Der Prophet Jeremia (KAT X; Leipzig/Erlangen 1922), 404 weist darüber hinaus auf die wenig überzeugende Parallele Jes 15,2 hin.

²⁰ Die zahlreichen im Ostjordanland gefundenen Räuchergeräte legen es jedoch nahe, daß die Räucherpraxis auch in diesem Gebiet weit verbreitet war.

Deuteronomium 33, 10

Innerhalb des Mosesegens über den Stamm Levi (Dtn 33,8-11) stellen die Verse 9b und 10 einen späteren Einschub dar.²¹ In V. 10 werden dabei deutlich priesterliche Vorrechte im Bereich des Kultes von den Leviten beansprucht. Weitgehend ungeklärt ist bisher noch die Frage, in welche Zeit dieser Spruch zu datieren ist. Läßt sich ein geschichtlicher Zeitpunkt ausmachen, bei dem die Leviten die Chance verspürten, die althergebrachten priesterlichen Vorrechte auch für sich zu beanspruchen?

Es empfiehlt sich, erst auf die sprachlichen Elemente dieses Textes einzugehen, um anschließend Rückschlüsse auf die Geschichte der Leviten zu ziehen. Da in unserem Zusammenhang nur die kultischen Funktionen von Belang sind, kann sich die Untersuchung auf V. 10 beschränken, der durch den parallelen Aufbau der beiden Vershälften eng aufeinander bezogen ist und sich somit als ursprüngliche Einheit darstellt:

Sie unterweisen Jakob deine Gesetze und Israel dein Recht,
sie bringen Rauch in deine Nase und Ganzopfer auf deinen Altar.

Die Darstellung schreitet von V. 10a, der den Dienst am Volk zum Thema hat, zu V. 10b mit dem kultischen Dienst für Jahwe voran. Die Unterweisung des Volkes ist eine alte Aufgabe der Priester²². "Jakob" und "Israel" als Bezeichnung für das Volk lassen keine Schlüsse auf die Datierung des Textes zu. Die Vorstellung, daß der Opferrauch (*q^ltōrā*) in Jahwes Nase gelangt, ist in dieser Formulierung einmalig im AT. Eine inhaltlich gleiche Aussage findet sich jedoch in Gen 8,21; 1 Sam 26,19; Lev 26,31; Am 5,21 und Jer 44,21.²³ Diese anthropomorphe Vorstellung Jahwes ist demnach vor allem in vorexilischen und exilischen Texten belegt.

²¹ Vgl. vor allem Cody, *History* (A. 1), 114-123; A. Caquot, *Les Bénédictiones de Moïse* (Deutéronome 33, 6-25). I. Ruben, Juda, Lévi, Benjamin, *Sem.* 32 (1982), 67-81 bes. 77; H. Schulz, *Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten* (München 1987), 15 (Lit.!). F.M. Cross/D.N. Freedman, *The Blessing of Moses*, *JBL* 67 (1948), (191-210) 203f. A. 28 möchten sogar die V. 8-10 auf Grund des stilistischen Bruchs als Ergänzung ansehen. Vorsichtiger drückt sich E. Nielsen, *The Levites in Ancient Israel*, *ASTI* 3 (1964), 16-27 aus: "Even if one, partly for reasons of form-criticism, should feel obliged to consider these words, in which the verbs appear in plural form, later additions, these later additions would not only be pre-exilic, they would also date from the period before the fall of Samaria" (25). H.J. Zobel, *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Verhältnisse im damaligen Israel* (BZAW 95; Berlin 1965), 29-34 erachtet den ganzen Levispruch als literarische Einheit. A.H.J. Gunneweg, *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kult-personals* (FRLANT 89; Göttingen 1965), 37-44 beobachtet zwar die Spannungen innerhalb des Textes, versucht diese aber überlieferungsgeschichtlich zu erklären. Weitere Literatur zu Dtn 33,8-11 und der damit eng verbundenen Frage nach der Geschichte der Leviten bietet D. Kellermann, *Art. lewī*, *ThWAT* IV, 499-521; zu ergänzen ist vor allem G. Schmitt, *Der Ursprung des Levitentums*, *ZAW* 94 (1982), 575-599 sowie die oben genannte Arbeit von H. Schulz.

²² Vgl. Mi 3,11 sowie die Untersuchung von H.W. Wolff, "Wissen um Gott" bei Hosea als Urform von Theologie, *EvTh* 12 (1952/53), 533-554 = ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22; München 1973), (182-205; danach zitiert) bes. 187f.

²³ Vgl. R. Rendtorff, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn 1967), 253.

Kāṭil findet sich als Opferterminus auch noch in Lev 6,15f.; 1 Sam 7,9 und Ps 51,21, daneben im außerbiblischen Sprachgut auch noch in zwei punischen Opferтарифen aus dem 4.-2. Jh. (KAI 69,3.5.7.9; 74,5). All diese Texte stammen durchweg aus exilischer und nachexilischer Zeit.²⁴ Dies läßt den zeitlichen Ansatz Codys in das frühe 8. Jh.²⁵ zu hoch erscheinen. Andererseits muß Dtn 33,10 vorpriesterschriftlich sein, da dort nur die Priester diese Vorrechte genießen können. Man hätte den Text daher spätestens in die frühe exilische Zeit anzusetzen. Gerade in der Zeit kurz nach der Deportation wäre Dtn 33,10 gut verständlich, da die Wirren um die exilierte Priesterschaft eine neue Aufgabenverteilung erforderten.

Möglicherweise wird diese Datierung noch durch ein anderes Argument gestützt. V. 10a und b bilden jeweils Vershälfen mit synonymen Parallelismen. Dabei wird in V. 10b der Rauch mit dem Ganzopfer in einen Sachzusammenhang gebracht. Hier fehlt - auf den ersten Blick überraschend - das Räuchern des Fettes. Gerade dies ist aber im Zusammenhang mit der josianischen Reform erklärbar, bei der die profane Schlachtung erlaubt wurde und somit das Räuchern der Fettportionen häufig entfiel. Festzuhalten bleibt auf jeden Fall, daß in diesem Text *q^eṭōrā* als der Rauch eines verbrannten tierischen Ganzopfers zu verstehen ist.

1 Könige 9,25

Einen schwierig zu interpretierenden und datierenden Text stellt 1 Kön 9,25 dar. Der Text ist offenbar verderbt.²⁶ Man kann ihn u.U. folgendermaßen wiedergeben:

Und Salomo pflegte dreimal jährlich Brandopfer und Heilsopfer auf den Altar zu bringen, den er für Jahwe gebaut hatte, und er verbrannte sie vor Jahwe; damit erfüllte er den Zweck des Hauses.

Dieser Vers steht in seinem Kontext relativ isoliert. V. 24 berichtet vom Bau des Millo, V. 26-28 dagegen vom Bau von Ophir-Schiffen. Dies legt die Vermutung nahe, daß es sich hier um eine sekundäre Ergänzung handelt. "Die Herkunft der Mitteilung über das jährlich dreimalige Opfern Salomos (25) ist nicht mehr feststellbar. Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß sie eine andere Grundlage hat als nur die allgemeine Vorstellung, daß der fromme König in dem von ihm

²⁴ Lev 6,15 gehört nach K. Elliger, Leviticus (HAT I/4; Tübingen 1966), 80 zu den späten Zusätzen in diesem Kapitel. 1 Sam 7,9 stammt aus dtr Hand; vgl. H.-J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII.1; Gütersloh 1973), 171. Ps 51,21 ist ein Zusatz in diesem Psalm, der am ehesten mit dem Mau-
erbau Nehemias in Verbindung gebracht werden kann; vgl. H.-J. Kraus, Psalmen I. Psalmen 1-59 (BK XV/1; Neukirchen-Vluyn 1978), 541.

²⁵ Cody, Priesthood (A. 1), 120.

²⁶ Vgl. die Anmerkung von M. Noth, Könige I. Teilband (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968), 203: "Die Worte אֶת־הַשֶּׁחֶדֶד sind ganz unverständlich und auch durch gezwungene Erklärungen ... nicht zu retten. Die alten Übersetzungen haben offenbar etwas nicht Übersetzbares vorgefunden ... Die beste Lösung scheint immer noch die Konjekturen אֶת־הַשֶּׁחֶדֶד ..., die als solche freilich rein hypothetisch ist."

erbauten Tempel auch regelmäßig geopfert haben müsse."²⁷ Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß es sich um einen relativ jungen Text handelt. Dafür spricht einerseits die Dreizahl der Feste, die in der altjerusalemener Kulttradition nicht verankert war.²⁸ Andererseits ist hier von einem Altar für Brandopfer die Rede, wie er sonst in auf die Zeit Salomos zurückzuführenden Texten nicht nachzuweisen ist. Weiterhin werden andere Priesterpflichten wie etwa das Räuchern der Fettpartien eines *zēbah*-Opfers nicht genannt. Dies könnte darauf zurückzuführen sein, daß das *zēbah*-Opfer - wie es nach der josianischen Reform der Fall war - seine herausragende Bedeutung verloren hatte. Diese Überlegungen führen dazu, den Text frühestens in die (spätvor-)exilische Zeit zu datieren. Er sollte die kultische Praxis dieser Zeit in die Zeit Salomos rückprojizieren und somit geschichtlich legitimieren.

Für die Verwendung von *QTR* ist nur von Bedeutung, daß das Verb hier - wie auch sonst in exilischer Zeit häufig - für das Verbrennen von Brandopfern auf einem eigenen Altar verwandt wird.

Zusammenfassung

Diese in die exilische Zeit zu datierenden Texte brachten wenig neue Informationen. Sie bestätigten jedoch die in den vorangehenden Kapiteln gewonnenen Ergebnisse. *QTR* wurde in diesen Texten für das Verbrennen von Speiseopfern (Jer 33,18) sowie für Brandopfer verwendet (Dtn 33,10; 1 Kön 9,25). Jer 48,35 steht dagegen der *dtr* Theologie nahe; die Kultpolemik wird nun aber für Moab angewandt.

²⁷ Noth, *Könige* (A. 26), 220.

²⁸ Vgl. ebd., 220.

Kap. 9. Sonstige priesterschriftliche Texte

Innerhalb der P^S zugeschriebenen Texte finden sich zahlreiche Erwähnungen von Q^TR. Davon behandeln jedoch nur Num 16f. und Ex 30 die Thematik des Räucheropfers ausführlicher. Im Folgenden sollen diese beiden Textkomplexe eingehender analysiert und jeweils anschließend vergleichbare priesterschriftliche Texte angegeben werden.

Numeri 16f.

Weitgehend unbestritten ist in der heutigen Forschung, daß die Perikope Num 16f. verschiedene Quellenstoffe enthält, die von einem Redaktor zusammengefügt wurden.¹ Eine ältere Geschichte, die von dem Murren Datans und Abirams handelt, umfaßte V. 1.2aα.12-15.25.26.27b.28-31.32aα.33a.² Sie hatte somit folgende Gestalt:

1 Daten und Abiram, die Söhne Eliabs, der Sohn des Pallu, der Sohn Rubens³

2 traten (feindlich gesinnt) vor (= gegen) Mose auf.

12 Darauf ließ Mose Daten und Abiram, die Söhne Eliabs, rufen. Sie aber sprachen: Wir kommen nicht hinauf.

13 Ist es noch zu wenig, daß du uns aus dem Land heraufgeführt hast, in dem Milch und Honig fließen, um uns in der Wüste sterben zu lassen? Ja, zum Herrscher über uns machst du dich, ja zum Herrscher.

14 Nicht einmal in ein Land, in dem Milch und Honig fließen, hast du uns geführt, und uns Landbesitz an Feldern und Weinbergen gegeben. Willst du etwa diesen Männern die Augen ausstechen? Wir kommen nicht hinauf!

1 Die Existenz einer eigenständigen Daten-Abiram-Erzählung wird auch durch Dtn 11,6 und Ps 106,17 belegt. Eine in vieler Hinsicht interessante Doppelüberlieferung findet sich bei Josephus, Ant. IV,2,1 - IV,3,4. Dort sind deutlicher als im biblischen Text die verschiedenen redaktionell zusammengearbeiteten Stoffe erkennbar. Ein Vergleich zwischen beiden Überlieferungen kann hier jedoch nicht geleistet werden.

2 So - mit geringen Unterschieden - alle neueren Exegeten; vgl. den instruktiven Überblick bei F. Ahuis, Autorität im Umbruch. Ein forschungsgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgenössischen Bezüge von Num 16 und 17. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche (CThM A 13; Stuttgart 1983), 72f. Hinzuzufügen ist jetzt vor allem E. Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament (CB.OT 27; Lund 1988), 186-202 sowie J. Milgrom, Korah's Rebellion: A Study in Redaction, in: M. Carrez u.a. (Hrsg.), De la Tōrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris (Octobre 1979), (Paris 1981), 135-146 (mit Frühdatierung!).

3 So rekonstruiert nach Num 26,5.8. Möglicherweise stellt das schwer zu interpretierende *w^cōn* auch einen Personennamen dar; vgl. hierzu den altsüdarabisch belegten Personennamen *'ōn* bei W.W. Müller, Altsüdarabische Beiträge zum hebräischen Lexikon, ZAW 75 (1963), (304-316) 306. Für eine Rekonstruktion nach Num 26,5.8 spricht jedoch, daß die weitere Geschichte On nicht mehr erwähnt. Es könnte sich aber auch um die Kurzform des inzwischen sowohl in der Inschrift 3 von *Hirbet el-Qōm* (vgl. zuletzt TUAT II/4, 557f.) als auch auf einem mit der Darstellung eines Schiffes verzierten Siegel (vgl. N. Avigad, A Hebrew Seal Depicting a Sailing Ship, BASOR 246 [1982], 59-62 und M. Görg, "Mein Schiff ist YHWH". Zur Dekoration eines hebräischen Siegels, Biblische Notizen 25 [1984], 7-9) belegten Personennamens *'nyhw* handeln.

- 15 Da wurde Mose sehr zornig und sprach zu Jahwe: Wende dich nicht ihrer Opfergabe zu! Nicht einen Esel habe ich von ihnen genommen, und nicht habe ich einem von ihnen Böses getan.⁴
- 25 Daraufhin erhob sich Mose und ging zu Datan und Abiram, und die Ältesten Israels folgten ihm.
- 26 Und er redete zu der Gemeinde: Tretet doch heraus aus den Zelten dieser gottlosen Männer und berührt nichts, was ihnen gehört, damit ihr nicht hinweggerafft werdet in Folge all ihrer Sünden.
- 27 Datan und Abiram waren herausgetreten und standen am Eingang ihrer Zelte, ebenso ihre Frauen, ihre Söhne und ihre Kleinkinder.
- 28 Da sprach Mose: Daran sollt ihr erkennen, daß Jahwe mich gesandt hat, all diese Taten zu tun, denn nicht tue ich es aus eigenem Willen:
- 29 Wenn diese wie alle Menschen sterben, und sie nur bestraft werden, wie alle Menschen bestraft werden, dann hat Jahwe mich nicht gesandt.
- 30 Wenn es aber Jahwe bewirkt, daß die Erde ihren Schlund öffnet und sie verschlingt, und alles, was ihnen gehört, so daß sie lebendig zur Unterwelt hinabfahren, dann sollt ihr erkennen, daß diese Männer Jahwe verachtet haben.
- 31 Kaum hatte er all diese Worte beendet, da spaltete sich die Erdkruste, die unter ihnen war, 32 und die Erde öffnete ihren Schlund⁵
- 33 und sie und alles, was mit ihnen war, fuhren lebendig zur Unterwelt hinab.

Dieser alte Text - meist wird er J zugeschrieben⁶ - ist in sich abgeschlossen und bedarf daher keiner weiteren Ergänzungen aus dem restlichen Textumfang von Num 16. Da die Aussagen über das Räucheropfer nicht zu dieser ältesten Schicht gehören, kann der Text vorläufig unberücksichtigt bleiben; er wird nur für die Komposition der späteren Erzählungen noch von Bedeutung sein.

Schon früh hat man erkannt, daß auch der restliche Text von Num 16 nicht einheitlich ist.⁷ Umstritten ist lediglich, ob ein älterer Text redaktionell bearbeitet wurde oder ob in dem verbliebenen Textumfang zwei eigenständige Erzählungen enthalten sind. Im Folgenden soll versucht werden, die zweite Annahme zu beweisen.

V. 1 setzt mit der Erwähnung Korachs ein.⁸ Während das mit ihm verbundene Verb *wayyiqqah* im Singular wiedergegeben ist, scheint mit dem Plural *wayyā-qūmū* und der Erwähnung der 250 Männer ein neuer Sachverhalt einzutreten, der mit Korach nicht in Verbindung steht. Wir haben es daher mit zwei Geschichten zu tun: Der Korach-Erzählung einerseits (im Folgenden K genannt) und der 250-Männer-Erzählung andererseits (im Folgenden M genannt). Der Plural in V. 3 verbindet diesen Vers mit V. 2 und damit mit M. Die Auseinandersetzung hat Mose und Aaron zum Kontrahenten. V. 3 deutet auch die Thematik

4 Die Zuordnung dieses Verses bereitet einige Schwierigkeiten. Er wirkt in der Datan-Abiram-Erzählung etwas unmotiviert (welches Opfer? Welcher Esel?), ist aber auch dem verbleibenden Text nicht einzugliedern.

5 Man beachte hier die Doppelungen in V. 32f., die ein literarisches Wachstum nahelegen sowie den Unterschied zwischen den Zelten V. 27 und den Häusern V. 32.

6 Vgl. die Argumente z.B. bei V. Fritz, Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten (MThSt 7; Marburg 1970), 25 A. 6.

7 Vgl. z.B. schon H. Holzinger, Numeri (KHC 4; Tübingen/Leipzig 1903), 66.

8 Die nachfolgende Diskussion setzt voraus, daß die J zugeschriebenen Partien bereits aus dem Textumfang ausgeschieden sind.

der Auseinandersetzung an: Es geht um das Emanzipationsbestreben des Volkes gegenüber der politischen und religiösen Führung. Das leitende Stichwort ist die Heiligkeit. Auch V. 4f. sind zu M zu rechnen. V. 5 hat wiederum die Heiligkeit zum Thema. Möglicherweise ist V. 5 überladen, doch läßt sich kein Glied mit Bestimmtheit heraustrennen; man könnte allenfalls bei V. 5b daran denken, daß es sich um eine redaktionelle Ergänzung handelt, die der Intention von K entspricht. In V. 5a ist jedoch der Ausdruck *'el-qoraḥ w^eel-kòl-^cādātō* eine noch mehrfach in Num 16 auftauchende Brücke zwischen K und M, die aus der Hand des Endredaktors stammt. Sie wird immer dann verwandt, wenn die 250 Männer zur "Rotte Korachs" erklärt werden sollen. Dies trifft auch in V. 6f.* zu, die deshalb M zuzurechnen sind. Lediglich V. 7b dürfte eine Glosse sein, die das *rab-lākem* aus V. 3 nun auf die Leviten bezieht. Somit bilden V. 2-7 (abgesehen von der Glosse und den redaktionellen Brücken) ein einheitliches Textkorpus ohne weitere Spannungen. V. 8a wendet sich nun direkt an Korach (als Einzelperson). V. 8b verwendet dagegen den Plural. Wegen der Erwähnung der Leviten muß V. 8b jedoch zu V. 8a und somit zum Leviten Korach gehören, während M nach der Beschreibung in V. 2 gerade keine Leviten umfaßt. Korach ist hier somit Anführer und Sprecher der Levitenschaft.⁹ V. 9-11 behandeln die Thematik der Leviten weiter und sind deshalb ebenfalls zu K zu rechnen. *'Attā w^ekòl-^cādāt^ekā* in V. 11 war dabei wohl die Vorlage für die vom Redaktor benützte Formel *'el-qoraḥ w^eel-kòl-^cādātō*. V. 16 schließt nun direkt an V. 11 an. Der neue Redeeinsatz war durch die Verbindung mit der Daten-Abiram-Geschichte notwendig geworden.¹⁰ V. 17 setzt V. 16 fort und ist ebenfalls zu K zu rechnen. Derselbe Befehl ist innerhalb von M bereits in V. 6f. belegt. Die Erwähnung der 250 Räucherpfannen ist eine redaktionelle Angleichung durch die Zusammenarbeit der verschiedenen Texte. Der ursprüngliche Text spricht nur davon, daß Korach und Aaron, also die Vertreter der Leviten- und der Priesterschaft, mit ihrer Räucherpfanne antreten sollen. V. 18 und V. 19 stehen in Spannung zueinander. Während V. 18 die Ausführung des mosaischen Befehls wiedergibt, zeigt sich in V. 19 gerade das Gegenteil: Korach führt das Befohlene nicht aus, sondern versammelt seine ganze Gemeinde zum Aufstand. V. 18 ist daher M zuzurechnen, während V. 19 zu K gehört. Daß Korach in V. 19 die Gemeinde erst versammelt, wirft auch ein Licht auf V. 16 (K). Dort wird *wāhēm* und *'attā w^ekòl-^cādāt^ekā* wohl Zusatz sein, wie auch die Parallele zu V. 17, in der nur Aaron und Korach erwähnt werden, deutlich zeigt. Dieser Zusatz dürfte wiederum aus der Feder des Schlußredaktors stammen, der K und M zur Geschichte der Rotte Korachs verband. Wenn in V. 20f. Mose und Aaron angesprochen werden, so kann sich das nur auf V. 18 beziehen. Die beiden Verse sind daher M zuzuordnen. Anders verhält es sich mit V. 22. Die Proskynese ist eine Reaktion auf das Erscheinen der Herrlichkeit Jahwes, während sie als Antwort auf den Befehl Jahwes eher im Sinne einer Befehlsverweigerung wirkt. V. 22b mit der Nennung der *einen* schuldigen Person

⁹ Vgl. die häufige Nennung der Korachiten in den Psalmüberschriften.

¹⁰ Zu dem ebenfalls sekundären *wāhēm* vgl. unten.

verweist zudem gänzlich auf die Zugehörigkeit zu K. Dies gilt auch für V. 23f., was durch die Nennung der Wohnung Korachs eindeutig belegt wird. V. 27.32-34 ist nun wieder gänzlich K zuzuordnen,¹¹ während V. 35 mit der völlig anderen Bestrafung durch ein von Jahwe ausgehendes Feuer zu M zu rechnen ist. M findet in Num 17,1-4 seine Fortsetzung. Dieser Text ist nur gering redaktionell bearbeitet.¹² Num 17,5 stellt dagegen den Abschluß von K dar. Während V. 1-4 wiederum die Heiligkeit zum Thema haben (vgl. V. 2f.), geht es in V. 5 um die kultische Vorherrschaft der Priester. Vers 5 dürfte jedoch nicht ursprünglicher Bestandteil von K gewesen sein, sondern wurde erst durch den Redaktor hinzugefügt; dies zeigt die Erwähnung der Gemeinde Korachs, die erst durch den Plural in Num 16,32 verständlich ist.

Es ergeben sich somit zwei eigenständige Geschichten, die sich in ihrem Aufbau ähneln, aber doch unterschiedliche Aussagen und Zielrichtungen haben. Die Untersuchung legt die Annahme nahe, daß K M schon vorliegen hatte; mit Sicherheit läßt es sich allerdings nicht beweisen. Dies sagt jedoch noch nichts über das Alter der beiden Texte aus, das jeweils textimmanent bestimmt werden muß. Im Folgenden sollen die beiden Textstränge je für sich wiedergegeben und interpretiert werden.

Die 250-Männer-Geschichte

- 2 250 Männer der Israeliten, Gemeindevorsteher, zur Versammlung Berufene, namhafte Männer,
- 3 versammelten sich gegen Mose und Aaron und sagten zu ihnen: Es ist genug mit euch, denn die ganze Gemeinde in ihrer Gesamtheit ist heilig, und in ihrer Mitte ist Jahwe. Warum erhebt ihr euch über die Versammlung Jahwes?
- 4 Als Mose das hörte, fiel er nieder auf sein Angesicht
- 5 und sprach: Morgen wird Jahwe zu erkennen geben, wer zu ihm gehört und wer heilig ist, und er wird ihn zu sich herankommen lassen, (und wen er sich erwählt hat, der darf sich ihm nahen.)
- 6 Dies sollt ihr tun: Nehmt euch Räucherpfannen,
- 7 tut Feuer hinein und legt Räucherwerk morgen vor Jahwe darauf. Wen Jahwe erwählt, der ist heilig.
- 18 Sie nahmen ein jeder seine Räucherpfanne und sie gaben Feuer hinein und legten Räucherwerk darauf und stellten sich am Eingang des Begegnungszeltes auf, auch Mose und Aaron.
- 20 Da sprach Jahwe zu Mose und Aaron:
- 21 Sondert euch ab von der Mitte dieser Gemeinde, ich will sie augenblicklich verzehren.
- 35 Da ging Feuer aus von Jahwe und verschlang die 250 Männer, die das Räucherwerk darbrachten.
- 1 Da sprach Jahwe zu Mose:
- 2 Sage zu dem Priester Eleazar, dem Sohn Aarons, daß er die Räucherpfannen zwischen den Verbrannten aufheben soll, denn sie sind heilig.

¹¹ In V. 32 muß der Anfang weggefallen sein, wahrscheinlich, weil er mit der Datan-Abiram-Geschichte sinnlos war. Demnach ist zu ergänzen: "Da öffnete sich die Erde". Etwas verwunderlich ist auch der Plural in V. 32, der nur auf eine redaktionelle Gestaltung beim Einbau von K zurückgehen kann.

¹² Zu den Glossen in Num 17,1-4 vgl. M. Noth, Das 4. Buch Mose. Numeri (ATD 7; Göttingen 1982), 106.114f.

- 3 Man soll sie zu gehämmerten Platten als Überzug des Altars machen, denn sie haben sie vor Jahwe herangebracht und sie sind heilig geworden; so sollen sie nun zu einem Zeichen für die Israeliten werden.
- 4 Da nahm der Priester Eleazar die kupfernen Räucherpfannen, die die Verbrannten herangebracht hatten, und er schlug sie als Überzug an den Altar.

Dieser Text handelt von den Emanzipationsbestrebungen des Volkes, das die Vorherrschaft der weltlichen und geistlichen Führung, vertreten in Mose und Aaron, bestreitet. Ausdruck findet die Emanzipation in der Ansicht, daß das ganze Volk heilig ist. Die Antwort der Geschichte ist, daß die Personen von Jahwe vernichtet werden, die Kultgeräte jedoch durch die Theophanie geheiligt wurden. Dieser Text setzt schon einen recht freien Umgang mit der Räucherpfanne (*maḥtā*) voraus. Sie ist offenbar inzwischen zu einem Kultgegenstand geworden, der große Beliebtheit im Volk genießt, ohne daß frevelhaftes Verhalten damit verbunden war. Somit liegt hier ein fortgeschrittenes Stadium der Kultgeschichte vor. Die Wahl der Räucherpfannen als Kultgerät, mit dem die 250 Männer vor Jahwe treten sollen, ist sicherlich nicht zufällig. Die Räucherpfannen, die offenbar in jedem Haushalt vorhanden waren,¹³ verhalfen dem Kultteilnehmer, über das Opfer jene Heiligkeit zu erlangen, die eigentlich auf die Priester beschränkt ist (vgl. z.B. Lev 21,7; Ps 106,16). Der Text stellt somit keine Kritik am Räucheropfer, sondern am kultischen Selbstverständnis der Gemeinde dar.

In welche Zeit muß der Text datiert werden? Die Nennung der kupfernen Räucherpfannen (Lev 17,4) erinnert an die jüdischen Räucherschauln aus römischer Zeit, doch ist das eine zu späte Ansetzung. Zudem ist nicht bekannt, wann diese Räucherschauln als Kultgeräte aufkamen.¹⁴ Nähere Informationen bieten dagegen die Angaben in V. 2. *Nēšē cēdā* werden nur noch in Ex 16,22; Num 4,34; 31,13; 32,2 und Jos 9,15.18; 22,30, sämtlich frühestens exilisch anzusetzende Texte, erwähnt. *Qēnē mōcēd* erscheinen nur hier im Alten Testament (vgl. Num 1,16; 26,9), *'anšē-šēm* werden nur noch in Gen 6,4 genannt. Dies legt eine nachexilische Abfassung nahe. Von Bedeutung ist auch noch die Vorstellung der Heiligkeit in diesem Text. V. Rad hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Aussage der dtr Theologie nahesteht¹⁵, wo Israel in seiner Gesamtheit als heiliges Volk bezeichnet wird (Dtn 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). Während es im Dtn jedoch noch um das Eigentumsrecht Jahwes gegenüber seinem Volk geht, drückt sich in Num 16 (M) ein Rechtsanspruch des Volkes gegenüber den Machthabern aus. Es wird sich daher sicherlich um eine Traditionslinie handeln, die im

13 Vgl. hierzu die Ausführungen im archäologischen Teil über die Verzierungen und Beschriftungen der Räucherkästchen, die eine Verwechslung der Kultgeräte vermeiden sollten! Wenn es in V. 18 heißt, daß "jeder seine Räucherpfanne" nehmen soll, so setzt dies eine Individualität der einzelnen Räuchergeräte voraus, wie sie durch die dekorative Gestaltung der Räucherkästchen gewährleistet ist.

14 Möglich ist auch, daß die Angabe, es handele sich um kupferne Geräte, eine Angabe des Verfassers ist, um so eine weitere kultische Verwendung als Beschlag für den Altar zu erreichen. Dann hätte man in diesem Text eine Motivierung einerseits für das Aufkommen der kupfernen Räucherschauln und andererseits für die mehrfache Nennung der ehernen Altäre im AT zu sehen.

15 G. v. Rad, Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet (BWANT 65; Stuttgart/Berlin 1934), 109f.

Dtn ihre Wurzeln hat. Andererseits wird man M aber kaum als dtr bezeichnen können.¹⁶ Ähnliche Vorstellungen von Heiligkeit wie in Num 16 (M) finden sich in dem nachexilischen Text Jes 4,3¹⁷ sowie in Jes 65,5; 66,17.¹⁸ Man wird Num 16 (M) daher in die nachexilische Zeit, möglicherweise um 450 v.Chr., ansetzen können.

Da die Verwendung der Räucherpfannen die Existenz eines Räucheraltars ausschließen dürfte, muß man für diese Zeit annehmen, daß zum wiedererstandenen Jerusalemer Kult (noch) kein derartiger Altar gehörte.¹⁹ Der Räucheralt mit Hilfe von Räuchergeräten aus Metall oder Stein hatte aber schon eine so große Bedeutung im Volk erlangt, daß eine Kritik daran sich nur noch mit Mühe durchsetzen ließ.

Die Korach-Geschichte

- 1 Korach, der Sohn Jizhars, des Sohnes Kahats, des Sohnes Levis hatte (eine Räucherpfanne genommen und geräuchert)²⁰.
- 8 Da sprach Mose zu Korach: Hört doch, ihr Leviten.
- 9 Ist es euch noch zu wenig, daß der Gott Israels euch von der Gemeinde Israels ausgesondert hat, um euch sich nahen zu lassen, damit ihr den Dienst in der Wohnung Jahwes verseht und vor der Gemeinde steht, um sie zu bedienen?
- 10 So ließ er dich und alle deine Brüder, die Leviten, mit dir nahen, und nun begehrt ihr auch noch das Priesteramt!
- 11 Darum tut ihr, du und deine ganze Gemeinde, euch zusammen gegen Jahwe. Wer ist denn Aaron, daß ihr gegen ihn murr!t!
- 16 Weiter sprach Mose zu Korach: Erscheint morgen vor Jahwe, du und Aaron!
- 17 Ein jeder nehme seine Räucherpfanne und ihr sollt darauf Räucherwerk tun und ihr sollt es vor Jahwe herbringen, ein jeder seine Räucherpfanne, du und Aaron, ein jeder seine Räucherpfanne.
- 19 Korach aber versammelte gegen sie die ganze Gemeinde am Eingang des Begegnungszeltes, und die Herrlichkeit Jahwes erschien vor der ganzen Gemeinde.
- 22 Da fielen sie nieder auf ihr Angesicht und sprachen: Gott, du Gott über die Lebensgeister allen Fleisches! Willst du, wenn ein einziger Mann gesündigt hat, der ganzen Gemeinde zürnen?
- 23 Da sprach Jahwe zu Mose:
- 24 Sprich zu der Gemeinde: Entfernt euch aus der Umgebung der Wohnung Korachs.

16 So explizit Ahuis, Autorität (A. 2), bes. 74-97 (allerdings mit z.T. anderen literarkritischen Abgrenzungen).

17 Vgl. hierzu H. Wildberger, Jesaja (BK X/1; Neukirchen-Vluyn 1972), 153f.

18 K. Koenen, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (Diss. masch. Tübingen 1987; erscheint in WMANT), 265f. ordnet diese Texte der in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s verfaßten Redaktionsschicht zu.

19 Der Altar in V. 4 meint sicherlich den Brandopferaltar, denn sonst wäre die Verwendung des Altars besonders genannt worden; vgl. Noth, Numeri (A. 12), 114.

20 Die Verbform *wayyiqqah* ist ein altes Übersetzungsproblem; für eine sinnvolle Bedeutung von *LQH* fehlt ein Objekt. Man hat daher häufig angenommen, daß es sich um eine Form des Verbes *YQH* handelt, das im Arabischen noch als *waqiha* "sich unverschämt benehmen" erhalten ist. Wahrscheinlicher ist hier jedoch das Objekt durch die mehrfache redaktionelle Bearbeitung weggefallen. *LQH* muß im Zusammenhang dieses Textes eine Handlung wiedergeben, in der eigentlich priesterliche Vorrechte von einem Leviten ausgeführt wurden. Da *LQH* in Num 16 mehrfach im Zusammenhang des Ergreifens eines Räuchergerätes vorkommt, legt es sich nahe, diese Bedeutung auch in V. 1 zu ergänzen. Ähnlich wurde dies bereits von J. Magonet, The Korah Rebellion, Journal for the Study of the Old Testament 24 (1982), (3-25) 22f. vertreten.

- 27 Da gingen sie aus der Wohnung Korachs weg.
 32 (Da öffnete sich die Erde) und verschlang sie²¹ mit ihren Häusern und allen Menschen, die zu Korach gehörten, und dem ganzen Besitz.
 33 Und die Erde schloß sich über ihnen und sie verschwanden aus der Mitte der Gemeinde.
 34 Und ganz Israel floh auf ihr Geschrei hin, denn sie sagten: Auf daß uns die Erde nicht auch verschlinge.
 5 (Ein Mahnzeichen ist es für die Israeliten, damit sich nicht ein Unbefugter, der nicht aus dem Geschlechte Aarons ist, nähert, um Räucherwerk vor Jahwe zu räuchern, so daß es ihm nicht ergehe wie Korach und seiner Gemeinde, so wie Jahwe es ihm durch Mose gesagt hat.)

Die Korach-Geschichte hat eine Auseinandersetzung zwischen Korach als Vertreter der Levitenschaft und Aaron als Vertreter der Priesterschaft zum Thema. Wo es um die freie Möglichkeit des Opfern geht, ähnelt sie inhaltlich der 250-Männer-Erzählung. In ihrer Gestaltung ist sie der Datan-Abiram-Erzählung nachempfunden. Diese inhaltlichen und formalen Parallelen haben dann dazu geführt, daß aus diesen drei Texten eine einzige Erzählung entstanden ist. Die Korachgeschichte muß jünger als P^B sein. Dies belegt einerseits die Erwähnung der Häuser (Num 16,32), die in der priesterschriftlichen Wüstentradition nicht vorstellbar ist. Andererseits ist aber auch *miškān* (Num 16,24.27) innerhalb von P so sehr auf die Wohnstatt Jahwes festgelegt, daß eine priesterschriftliche Herkunft von Num 16 (K) ausgeschlossen werden kann. *Rū^aḥ* und *bāsar* (Num 16,22) finden sich sonst nur Gen 6,3.17; 7,15; Num 27,16, wobei nur der letztgenannte Beleg eine wörtliche Parallele darstellt. Dies deutet darauf hin, daß der Text einer späten Stufe angehört und auf jeden Fall nachexilisch zu datieren ist.

Etwas genauer läßt sich der Text noch durch einen Vergleich der Bedeutung des Räucheropfers in M und K datieren. Während M schon einen kaum mehr zu kritisierenden Räucher kult des Volkes kennt, setzt K noch voraus, daß das Verbrennen von Räucherwerk Priestervorrecht ist. Dies legt es jedoch wieder nahe, daß zur Abfassungszeit von K - der Text wird nur wenige Jahrzehnte vor M zu datieren sein - zu den Priesterpflichten bereits das Verbrennen von Weihrauch und anderen Aromata²² gehörte, aber noch kein Räucheraltar existierte. Die Räucherpraxis wurde entgegen der früheren Kritik (vgl. vor allem Lev 10* [P^{g1}]) wohl auf Druck der in der privaten Frömmigkeit existierenden Kultpraxis in den Tempelkult übernommen. Zur Kultausübung verwendete man die *maḥtā*, die entweder den archäologisch nachgewiesenen Räucherkästchen entsprach oder ihnen (in einer Metallausführung)²³ nachempfunden war. Daher haben wir - ausgehend von der oben zu M geäußerten Datierung - in der ersten Hälfte des 5. Jh.s die Integration des Räucheropfers als Verbrennen von Aromata im Jerusalemer Kult anzunehmen.²⁴

²¹ Eigentlich müßte hier der Singular stehen, vgl. oben S. 293 A. 10.

²² *O¹tōret* meint hier zweifelsfrei Aromata und nicht tierische Fette.

²³ Ein Zwischenglied dürften aus Stein gefertigte Räucherkästchen gewesen sein, die einen Griff aufwiesen; vgl. oben S. 282 A. 71.

²⁴ Die absoluten Zahlen sollen nur einen groben Anhaltspunkt geben und sind natürlich nicht überzubewerten. Die weitere Entwicklung des Räucheropferkults zeigt aber, daß sie maximal um 50 Jahre nach unten korrigiert werden dürfen.

Num 17,11f. bildet eine interessante Weiterführung dieses Textes. Num 17 ist gegenüber den verschiedenen Texten in Num 16 sekundär.²⁵ Hier wird nun dem Räucherwerk in V. 11f. eine sühnende Funktion zugeschrieben²⁶:

- 11 Da sprach Mose zu Aaron: Nimm die Räucherpfanne und gib Feuer vom Altar hinein und lege Räucherwerk darauf und bringe es eilends zu der Versammlung und schaffe Sühne für sie, denn der Zorn ist ausgegangen von Jahwe, die Plage hat angefangen.
- 12 Da nahm Aaron, wie Mose es gesagt hatte, und rannte mitten unter die Gemeinde, und siehe, die Plage hatte schon im Volk begonnen, und er legte Räucherwerk auf und entsühnte das Volk.

Das Opfer Aarons wird nun für das Volk zum Heilsgeschehen. Dieser sühnende Charakter des Räucheropfers findet sich nur hier im Alten Testament.²⁷

Eine andere Funktion hat das Räucheropfer in dem zur Schlußredaktion des Kapitels zählenden Abschnitt Lev 16,12f.²⁸:

- 12 Dann²⁹ gimmt er die Räucherpfanne voll mit glühenden Kohlen vom Altar, der vor Jahwe steht, und seine beiden Hände voll mit wohlriechendem, dünn gestoßenem Räucherwerk, und bringt es hinein hinter den Vorhang
- 13 und er gibt das Räucherwerk auf das Feuer vor Jahwe, und die Wolke des Räucherwerks verdeckt die *kappōret*, die auf der Gesetzeslade liegt, damit er nicht stirbt.

In diesem späten Text hat das Räucheropfer eine schützende Funktion. Der Rauch des Opfers soll die tödliche Gefahr für den Hohenpriester, die im Erblicken Jahwes besteht, vermeiden.

Num 17,11f. und Lev 16,17f. sind somit Belege für die aufkommende neue *theologische* Bedeutung des Räucheropfers in nachexilischer Zeit. Die sühnende und schützende Funktion stellen eine neue Charakterisierung dieses Opfers dar, wie sie nur im Rahmen der Wirklichkeitsbewältigung in nachexilischer Zeit verständlich ist. Der direkte Kontakt zwischen Gott und Mensch, der durch die Sündenerfahrung verloren gegangen war, sollte durch die sühnende Kraft des Räucherwerks wiederhergestellt werden. Daneben bildet der Rauch aber auch die

²⁵ Vgl. z.B. Noth, Numeri (A. 12), 108; anders z.B. A.H.J. Gunneweg, Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals (FRLANT 89; Göttingen 1965), 182f.

²⁶ Vgl. zu diesem Text vor allem B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55; Neukirchen-Vluyn 1982), 147f.

²⁷ Vgl. jedoch auch Sir 45,16; Sap Sal 18,21; Test Lev 3,5f. sowie zum sühnenden Räucherwerk im Judentum E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64; Göttingen 1963), 22 mit A. 9.

²⁸ Zur Literarkritik vgl. insbesondere K. Elliger, Leviticus (HAT I/4; Tübingen 1966), 200.204 sowie S. Wefing, Untersuchungen zum Entsühnungsritual am grossen Versöhnungstag (Lev. 16), (Diss. masch. Bonn 1979), 101-108.

²⁹ Gemeint ist damit der Brandopferaltar, vgl. Elliger, Leviticus (A. 28), 211; Wefing, Untersuchungen (A. 28), 103f.; S. Landersdorfer, Studien zum biblischen Versöhnungstag (ATA X,1; Münster 1924), 30ff.

Möglichkeit, trotz der direkten Gottesbegegnung im Allerheiligsten bestehen zu können. Die theologische Füllung des Räucheropfers bildet daher einen wichtigen Bestandteil zur Wirklichkeitsbewältigung im Kult.

Exodus 30

Eine letzte (entscheidende) Stufe in der Entwicklung des Räucheropfers wurde mit dem Bau des Räucheraltars (Ex 30,1-10) und der Vorschrift zur Herstellung von Räucherwerk (Ex 30,34-38) erreicht. Es war schon früh aufgefallen, daß die Bauvorschrift für den Räucheraltar deplaziert ist und eigentlich im Rahmen der Anweisungen von Kap. 25-27 stehen müßte.³⁰ Der Text hat folgenden Wortlaut:

- 1 Du sollst einen Altar zum Räuchern von Räucherwerk machen. Aus Akazienhölzern sollst du ihn anfertigen,
- 2 eine Elle lang und eine Elle breit, viereckig soll er sein, und zwei Ellen hoch. Seine Hörner sollen aus einem Stück mit ihm sein.
- 3 Du sollst ihn mit reinem Gold überziehen, und zwar seine Oberfläche, seine Seitenwände und seine Hörner.
- 4 Zwei goldene Ringe sollst du anfertigen; unterhalb seiner Leiste sollst du sie (an seinen beiden Seiten)³¹, an seinen beiden Flanken anbringen, und zwar als Ösen für Stangen um ihn zu tragen.
- 5 Dann sollst du die Tragestangen aus Akazienhölzern anfertigen und sie mit Gold überziehen.
- 6 Du sollst ihn vor dem Vorhang aufstellen, der die Lade des Zeugnisses verhüllt, und zwar vor der Deckplatte, die auf dem Zeugnis ist, wo ich dir begegnen will.
- 7 Aaron soll auf ihm wohlriechendes Räucherwerk verbrennen, Morgen für Morgen, wenn er die Lampen vorbereitet, soll er es verbrennen.
- 8 Und wenn Aaron zur Zeit der Abenddämmerung die Lampen aufsetzt, soll er es verbrennen, als ein ständiges Räucherwerk für Jahwe für eure Generationen.
- 9 Nicht sollt ihr auf ihm unerlaubtes Räucherwerk aufsteigen lassen und kein Brandopfer oder Speisopfer darbringen; auch Trankopfer sollt ihr nicht auf ihm ausgießen.
- 10 Und Aaron soll auf seinen Hörnern einmal im Jahr die Sühnung vollziehen. Mit dem Blut des Sühnungssündopfers soll er einmal im Jahr die Sühnung auf ihm vollziehen für eure Generationen. Ein Hochheiliges ist es für Jahwe.

Die Bauvorschrift entspricht in allen wesentlichen Teilen der Form der vorexilischen Räucheraltäre (vgl. die Abbildungen im archäologischen Teil). Auch diese waren annähernd quadratisch, hatten vergleichbare Maße, und wiesen Hörner sowie eine Leiste unterhalb des obersten Teils³² auf.³³ Die Erwähnung der Ösen

³⁰ Vgl. J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments (Berlin 1963), 139-141; M. Noth, Das zweite Buch Mose Exodus (ATD 5; Göttingen 1984), 192.

³¹ Glosse ?

³² Die Leiste sollte wohl die zwei wesentlichen Teile des Räucheraltars voneinander trennen. Oberhalb der Leiste war der Bereich der Hörner, an die bei bestimmten Opfern Blut gespritzt wurde; unterhalb befand sich der Sockel, an den das übrige Blut gegossen wurde. Die Leiste fehlt bemerkenswerterweise in der Beschreibung des Räucheraltars bei Josephus, Ant. III,6,8. Vielleicht wurde sie bei dem in 1 Makk 4,49 erwähnten Neubau des Räucheraltars nicht mehr angebracht, weil man ihren Sinn nicht mehr verstand. Allerdings scheint Josephus in seiner Beschreibung auch die Gestaltung der Hörner nicht mehr verstanden zu haben; daher könnte das Fehlen dieser Information auch auf die unzulänglichen Kenntnisse des Verfassers in kultischen Angelegenheiten zurückzuführen sein.

³³ Man kann erwägen, woher die nachexilische Gemeinde noch so genaue Kenntnisse über die Gestalt des Räucheraltars in vorexilischer Zeit hatte. Möglicherweise wurde bei Baumaßnahmen ein alter Altar entdeckt, der nun als Vorbild für den neuen Altar verwendet wurde.

und der Tragestangen wurde in Analogie zu den in Ex 25 beschriebenen Kultgeräten hinzugefügt.

Die Existenz dieses Altars wurde in der Forschung mehrfach bezweifelt.³⁴ Dem stehen jedoch die Erwähnung des Altars in 1 Makk 1,21 (Antiochus IV. raubt den Räucheraltar 169 v.Chr.) und 4,49f. (Fertigung eines neuen Räucheraltars) sowie zahlreiche Erwähnungen bei Josephus³⁵ (vgl. auch Luk 1,11) gegenüber.³⁶ Bemerkenswert ist für unseren Zusammenhang, wie in dem sicherlich unhistorischen Bericht 2 Makk 2,5-8 in der Spätzeit das Fehlen des Räucheraltars über Jahrhunderte hinweg erklärt wird:

- 5 Als Jeremia dorthin kam, fand er eine Haushöhle und brachte das Zelt, die Lade und den Räucheropferaltar dort hinein und verschloß den Eingang.
- 6 Einige seiner Begleiter kamen heran, damit sie den Weg mit einem Zeichen versehen; aber sie konnten ihn nicht finden.
- 7 Als Jeremia dies bemerkte, tadelte er sie und sprach: Dieser Ort soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder sammelt und sich ihm gnädig erweist.
- 8 Dann wird Gott dies alles wieder zeigen, und die Herrlichkeit des Herrn und die Wolke werden erscheinen ...

Dieser Text ist gewissermaßen eine Legitimation für die Wiedereinführung des Räucheraltars in den Jerusalemer Kult. Die Verfasser des Textes verfügten (aus dem Studium der Schrift ?) noch über ein konkretes Wissen bezüglich des Räucheraltars. Mit der Ansetzung der Abschaffung des Altars aus dem offiziellen Kult in die Zeit Jeremias, also in die Zeit der josianischen Reform, haben sie eine historische Information bewahrt; der Hinweis auf diesen Propheten dürfte auf seine Hochschätzung in den Makkabäerbüchern (vgl. 2 Makk 15,14-16) zurückzuführen sein. Das Fehlen des Altars im Verlauf der Jahrhunderte wird nun damit erklärt, daß Jahwe seine Gemeinde erst wieder aus dem Exil zurückführen und neu versammeln mußte. Damit wurde eine für die Kultgemeinde glaubwürdige Erklärung geliefert, warum in spätnachexilischer Zeit der Räucheraltar wieder in den Jerusalemer Kult eingeführt werden konnte. 2 Makk 2,5-8 ist also ebenfalls als Beleg für die spätnachexilische Existenz eines Räucheraltars zu werten.

³⁴ Wellhausen, *Composition* (A. 30), 139f.; H. Holzinger, *Exodus* (KHC II; Tübingen u.a. 1900), 144; B.D. Eerdmans, *Alttestamentliche Studien IV. Das Buch Leviticus* (Gießen 1912), 28-34.

³⁵ Bell. jud. V,5,5; Ant. III,6,8; III,8,2f.; VIII,3,8; VIII,4,1; XII,7,6.

³⁶ Vgl. auch die sonstigen Erwähnungen des goldenen Altars im Alten Testament: 1 Kön 7,8 (sekundärer Zusatz; vgl. M. Noth, *Könige I* [BK IX/I, Neukirchen-Vluyn 1968], 166); Ex 39,38 (P^s); 40,5,26 (P^s); Num 4,22 (P^s); 2 Chr 4,19. Es handelt sich, wie Ex 30,1-10 deutlich zeigt, um einen aus Gold gefertigten Altar; eine Herleitung von südarabisch *ḡhb* "Gewürz", "Weihrauch" (so R. de Langhe, *L'autel d'or du Temple de Jérusalem*, Bibl. 40 [1959], 476-494; vgl. G. Ryckmans, *De l'or* (?), *de l'encens et de la myrrhe*, RB 58 [1951], 372-376; B. Gregor, 'Gold aus Ofir' ? - Jer 10,9 und eine minäische Inschrift, *Biblische Notizen* 41 [1988], 19-22) empfiehlt sich daher nicht. Ein goldener Altar ist auch in Babylon belegt (Herodot I, 183); er diente dort für das Opfer von noch säugenden Jungtieren.

Daneben wird auch darauf hingewiesen, daß der Räucheraltar auf dem Titusbogen³⁷ nicht abgebildet sei. Dort sind neben einer Trompete vor allem der Schaubrottisch und die Menora dargestellt. Eine einfache Erklärung für das Fehlen des Räucheraltars auf dem Relief wäre, daß er beim Brand des Tempels weitgehend zerstört worden ist (sein Grundgerüst besteht ja aus Akazienholz !).

Im Gegensatz zum Räucheraltar in vorexilischer Zeit, der, wie man aus 2 Kön 12,10 schließen kann, wegen der starken Rauchentwicklung beim Verbrennen des Fettes und anderer Materialien in unmittelbarer Nähe des Tempeleingangs stand, wurde der goldene Altar nach Ex 30 direkt vor dem Allerheiligsten aufgestellt. Der Wohlgeruch der verschiedenen Aromata stieg somit direkt vor Jahwe auf.³⁸

Die Einführung des Räucheraltars in den Jerusalemer Kult dürfte zwei Beweggründe gehabt haben. Zum einen hat die Untersuchung der älteren Bibeltex-te und die Auswertung der archäologischen Funde gezeigt, daß sich in exilisch-nachexilischer Zeit das Räucheropfer im Privatkult großer Beliebtheit erfreute. Während die Räucherpfannen, also die im archäologischen Teil als Räucher-kästchen bezeichneten Kultgeräte, ohne große Schwierigkeiten von einer Privatperson erworben werden konnten, traf dies für einen goldenen Räucheraltar am Jerusalemer Zentralheiligtum nicht zu. Mit der Schaffung eines eigenen Räucheraltars wollte man wohl die in der vorangehenden Zeit sicherlich schweren Auseinandersetzungen um den Räucher-kult beilegen. Der *eine* Räucheraltar sollte die *vielen* Räucherpfannen ablösen. Ein zweiter Grund für die Errichtung eines Räucheraltars dürfte in der schriftgelehrten Beschäftigung in nachexilischer Zeit zu suchen sein. Der Umgang mit den überlieferten Glaubenstraditionen führte dazu, daß alte Kultpraktiken zumindest dem Worte nach wiedereingeführt wurden; vgl. die ehemaligen Orakelgeräte Ephod, Urim und Tummim, die nun zum Bestandteil der hohenpriesterlichen Kleidung wurden. Ähnliches kann man auch für den nachexilischen Räucheraltar postulieren. Für eine derartige Interpretation würde sprechen, daß der Räucheraltar in Ex 30 an eine vorexilische Traditionen anschließt. Offenbar verfügte man hier - im Gegensatz zu den Orakelgeräten - aus irgendeinem Grunde über alte Überlieferungen, die nun nach jahrhundertelanger Pause wieder neu in den Kult eingebracht wurden.

Neben der Bauanordnung wurde auch gleichzeitig eine Mischung für das Räucherwerk aus Stakte-tropfen, Räucherklaue, Galbanum und reinem Weihrauch, sowie als Zugabe Salz³⁹ vorgeschrieben (Ex 30,34-38). Welche Vorstellung sich gerade mit dieser Auswahl verbindet, ist bisher noch nicht deutlich.⁴⁰ Mit der Errichtung des Räucheraltars und der Vorschrift für die Erstellung der darauf zu verbrennenden Materien war ein gewisser Endpunkt in der jahrhundertelangen Entwicklung erreicht.

³⁷ Zur Gestaltung des Titusbogens vgl. die (in alttestamentlicher Hinsicht jedoch nicht immer befriedigende) Untersuchung von M. Pfanner, Der Titusbogen (Beiträge zur Erschließung hellenisti-scher und kaiserzeitlicher Skulptur und Architektur 2; Mainz 1983).

³⁸ Zum Mißverständnis von Hebr 9,4, wonach der Räucheraltar im Allerheiligsten stand, vgl. O. Michel, Der Brief an die Hebräer (KEK 13; Göttingen 1975), 300f. Möglicherweise geht Hebr 9,4 auf eine Fehlinterpretation von Lev 16,12f. (vgl. dazu oben S. 298) zurück.

³⁹ Vgl. hierzu V. Hurovitz, Salted Incense - Exodus 30,35; Maqlû VI 111-113; IX 118-120, Bib. 68 (1987), 178-194.

⁴⁰ Die Wahl der Aromata änderte sich im Laufe der Zeit erheblich. Jub 16,24 (vgl. jedoch Jub 3,27!) nennt mit Weihrauch, Galbanumgummi, Styraxharz, Narden, Myrrhe, aromatischen Früchten

Einige P^S-Texte sind wiederum deutlich von Ex 30 abhängig. Ex 25,6 ist ein Einschub in dieser Perikope und faßt die Materialien für die in spätnachexilischer Zeit entstandenen Kultgeräte zusammen⁴¹ (vgl. auch Ex 35,8). Ex 31,8.11 ist lediglich ein wiederholter Auftrag zur Herstellung des Räucheraltars und anderer Kultgegenstände. Späte Zusätze stellen anerkanntermaßen auch die Kapitel 35-40 innerhalb des Exodusbuches dar.⁴² Dort finden sich einige Belegstellen mit Q^{TR} (35,8.15.28; 37,25-29; 39,38; 40,5.27), die jedoch nichts inhaltlich Neues beizutragen vermögen. In Lev 4,7, das zum sekundär hinzugewachsenen⁴³ Ritual für die Entsühnung des Hohenpriesters gehört, soll im Rahmen der Sühnehandlung ein Teil des Bluts des Sündopfers an die Hörner des Räucheraltars gegeben werden (vgl. auch V. 18). Im Gegensatz zu V. 25.30.34 findet diese rituelle Handlung nicht vor dem Heiligtum an den Hörnern des Brandopferaltars statt, sondern im Heiligtum. Damit wird die besondere Bedeutung dieses Aktes, der nur bei einer Versündigung des Hohenpriesters und der ganzen Gemeinde Israel am Räucheraltar vollzogen wird, deutlich. Man sucht die besondere Nähe zu Jahwe, und hierfür verlegt man eben den Ritus zu dem direkt vor dem Vorhang zum Aller-

und Kostwurz (Bestimmung der einzelnen Aromata nach K. Berger, Das Buch der Jubiläen [Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II/3; Gütersloh 1981], 300) ebenso wie Sir 24,15 ("Wie Zimt und wie wohlriechendes Aspalath, und wie auserlesene Myrrhe gab ich Wohlgeruch von mir, wie Galbanum und wie Onyx und wie Stakte und wie die Wolke des Weihrauchs im [heiligen] Zelt"; Übersetzung nach G. Sauer, Jesus Sirach [Ben Sirā], [Jüdische Schriften aus hellenistischer und römischer Zeit II/3; Gütersloh 1981], 490) insgesamt 7 Aromata. Diese Zahl scheint für das zweite Jahrhundert verbindlich gewesen zu sein. Das Problem der unterschiedlichen Aromata kann dagegen hier nicht behandelt werden; die botanische Bestimmung der einzelnen Sorten muß Spezialisten überlassen bleiben. Josephus, Bell. jud. V,5,5 nennt bereits "dreizehn verschiedene Sorten Räucherwerk aus dem Meere, der unbewohnten Wüste und der bewohnten Erde". Hierzu gehörten zumindest Zimt und Kassia (vgl. Bell. jud. VI,8,3). Diese Zahl scheint dann auch für das spätere Judentum verbindlich gewesen zu sein. Vgl. b Ker 6a: "Die Zusammensetzung des Räucherwerks: Mastix, Teufelsklaue, Galban und Weihrauch im Gewicht von je siebenzig Minen; Myrrhe, Kassia, Spikenarde und Safran im Gewicht von je sechzehn (sic!) Minen; Kostwurz zwölf, Gewürzrinde drei, Zimmt neun. Ferner neun Kab Lauchlauge, drei Seáh Kapernwein, drei Kab. Ist kein Kapernwein zu haben, so hole man alten Weisswein. Ein Viertelkab Feinsalz und etwas Rauchkraut. R. Nathan sagt, auch etwas Jardenkraut. Tut man Honig hinein, so macht man es untauglich; läßt man eines von diesen Ingredienzen fort, so macht man sich des Todes schuldig. R. Simón sagte: Mastix ist nichts weiter als ein Harz des Balsambaums, Lauchlauge dient zum Abreiben der Teufelsklaue, damit sie schön aussehe; der Kapernwein dient zum Einweichen der Teufelsklaue, damit sie kräftig sei. Eigentlich ist Urin dazu geeigneter, jedoch bringe man keinen Urin in den Tempel. ... Das Räucherwerk wurde angefertigt aus dreihundertachtundsechzig Minen, dreihundertfünfundsechzig entsprechend den Tagen des Sonnenjahres, und von den drei übrigbleibenden Minen nahm der Hochpriester seine Hände voll am Versöhnungstag, während der Rest den Werkmeistern als Lohn gegeben wurde" (nach L. Goldschmidt [Hrsg.], Der Babylonische Talmud. Zwölfter Band [Berlin 1936], 138f.). Eine weitere Auflistung dieser Aromata findet sich j Yom 4,41d. Vgl. darüber hinaus auch t Men 7,521,13 und Ant Bib 12,9 sowie Hurovitz, Incense (A. 39), 183f. und Th. Hirt, Eine anonyme Überlieferung (Baraita) in babylonischer Talmud Traktat Keritot 6a und in jerusalemischer Talmud Joma IV,5, Das Institutum Judaicum der Universität Tübingen 1966-1968, 17-19.

41 Zur Literarkritik vgl. Noth, Exodus (A. 30), 162; Holzinger, Exodus (A. 34), 121; V. Fritz, Tempel und Zelt. Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift (WMANT 47; Neukirchen-Vluyn 1977), 117; Janowski, Sühne (A. 26), 305 A. 171.

42 Der sekundäre Charakter dieser Kapitel wurde schon lange erkannt; vgl. schon Wellhausen, Composition (A. 30), 143-149; Holzinger, Exodus (A. 34), 148.

43 Vgl. Elliger, Leviticus (A. 28), 53.59-64.

heiligsten aufgestellten Räucheraltar. Zuletzt ist noch Num 4,16 von Ex 30 abhängig. Der Vers gehört zu den spätesten Zufügungen in diesem Kapitel.⁴⁴ Er betont, daß die Versorgung des Räucheraltars zu den Aufgaben der Priester bzw. der Aaroniden gehört.

Einen interessanten Text, der wahrscheinlich ebenfalls jünger als Ex 30 ist, stellt Num 7 dar. In 12 nahezu gleichlautenden Abschnitten werden dort die Opfergaben für die Einweihung des Brandopferaltars aufgezählt; darunter findet sich auch jeweils die Nennung von "einer Schale (*kap*)"⁴⁵, 10 Gold(schekel schwer), gefüllt mit Räucherwerk" (V. 14.20.26.32.38.44.50.56.62.68.74.80; vgl. V. 86). Die späte Abfassungszeit des Textes⁴⁶ legt es nahe, daß mit *q^etōret* bereits ein Räucherwerk im Sinne von Ex 30,34-38 gemeint ist. Zwar nennt Num 7 nicht ausdrücklich, wofür das Räucherwerk verwendet wurde, doch wird man davon auszugehen haben, daß es auf den zu weihenden Brandopferaltar gebracht wurde. Somit ist zumindest für *eine* Weihehandlung in nachexilischer Zeit auch belegt, daß Räucherwerk auf dem Brandopferaltar geräuchert wird. Nicht belegt ist allerdings, inwieweit ein derartiges Opfer auch sonst auf dem Brandopferaltar dargebracht wurde.

Unklar ist letztlich noch die genaue Datierung der Wiedereinführung des Räucheraltars in den Jerusalemer Kult. Der Text macht nur deutlich, daß er zu den späten Einfügungen in die Priesterschrift gehört. Zumindest muß er jünger sein als die jüngste Erzählung in Num 16, denn dort wird ein eigener Räucheraltar noch nicht vorausgesetzt. Man erhält somit das späte 5. sowie das ganze 4. Jh. als einen möglichen Zeitraum für die Datierung. Da einige alttestamentliche Texte wiederum von Ex 30 abhängig sind, empfiehlt es sich auch nicht, diesen Text innerhalb des angegebenen Zeitrahmens zu weit nach unten zu datieren. Man könnte allenfalls daran denken, daß der Räucheraltar auf Grund der finanziellen Erleichterungen, die die Mission Esras mit sich brachte (vgl. Esr 7,16.18[!].21.24), errichtet werden konnte.⁴⁷ Alle weiteren Erwägungen sind und bleiben jedoch Spekulation.

44 Vgl. D. Kellermann, Die Priesterschrift von Num 1,1 - 10,10 literarkritisch und traditionsge-
schichtlich untersucht (BZAW 120; Berlin 1970), 58.62.

45 Damit sind keinesfalls die syrischen Salbschalen (vgl. dazu im archäologischen Teil, S. 145f.)
gemeint, wie häufig vermutet wurde; vgl. zuletzt wieder K. Nielsen, Incense in Ancient Israel (VT.S
38; Leiden 1986), 41. Stattdessen muß es sich um nicht näher zu bestimmende Metallgefäße handeln.

46 Vgl. vor allem Kellermann, Priesterschrift (A. 44), 98-111.

47 Dies setzt allerdings voraus, daß die Wirksamkeit Esras um 398 zu datieren ist; zu den Proble-
men einer chronologischen Einordnung Esras vgl. z.B. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und
seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Erg.Reihe 4/2; Göttingen 1986), 416-431. Esr 7,12-26 wird
meist als historisch glaubwürdiger Text betrachtet; vgl. z.B. E. Meyer, Die Entstehung des Juden-
thums (Halle 1896 = Hildesheim 1965), 60-71; K. Galling, Bagoas und Esra, in: ders., Studien zur
Geschichte Israels im persischen Zeitalter (Tübingen 1964), (149-184) 165-178. Die Echtheit wurde
neuerdings wieder von A.H.J. Gunneweg, Esra (KAT 19/1; Gütersloh/Berlin Ost 1985), 127-143 be-
stritten.

Kap. 10. Die Texte aus Elephantine

Zu Beginn dieses Jahrhunderts sind aramäische Papyri und Ostraka aus der jüdischen Militärkolonie im ägyptischen Elephantine bekannt geworden.¹ Neben rechts- und sozialgeschichtlichen Informationen sind diese Texte vor allem auch für religionsgeschichtliche Untersuchungen relevant.

Über die Entstehung dieser Militärkolonie gibt es nur Vermutungen. Sicher ist nur, daß sie bereits im Jahre 525 bestand. Für die zeitliche Ansetzung der Gründung dieser jüdischen Militärkolonie läßt dies jedoch noch einige Möglichkeiten offen. Sieht man von der sehr unwahrscheinlichen These ab, daß es sich dabei um Reste von Israeliten handelt, die nicht am Exodus teilnahmen und in Ägypten blieben², so bleiben drei erwägenswerte Möglichkeiten³:

a) Die inneren Zustände in Ägypten machten es zur Zeit Psammetich I. (664-609) notwendig, eine Militärkolonie im Süden zu gründen. Psammetich könnte dabei auf jüdische Kontingente zurückgegriffen haben. Diese zeitliche Ansetzung kann möglicherweise auch mit einer Auswanderung von Juden in Verbindung gebracht werden, die durch die Reformmaßnahmen Josias starke Beeinträchtigungen befürchteten. Es gibt zumindest Züge in der Religion von Elephantine, die eindeutig vordeuteronomistisch sind.⁴

b) Aristasbrief 12f. berichtet von einem jüdischen Bevölkerungsanteil, der zur Unterstützung von Psammetich II. (593-589) im Kampf gegen die Äthiopier nach Ägypten gesandt wurde.

c) Die Kolonie könnte auch von Juden gegründet worden sein, die nach der Eroberung Jerusalems nach Ägypten gingen und sich dort ansiedelten (vgl. Jeremia).

Eine Entscheidung zwischen diesen zeitlichen Ansetzungen kann auf Grund der Quellenlage jedoch nicht getroffen werden.

In dieser Militärkolonie gab es einen Polytheismus, der deutlich vordtn Züge hat.⁵ Es wurden dort neben Jahwe (in der Form *Yhw*⁶) noch andere Götter ver-

1 Die wichtigsten Texteditionen sind: E. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus der jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine* (2 Bände), (Leipzig 1911); A.E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923); E.G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven 1953); G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1954); B. Porten/J.C. Greenfield, *Jews of Elephantine and Arameans of Syene (Fifth Century B.C.E.). Fifty Aramaic Texts with Hebrew and English Translations* (Jerusalem 1974). Die Texte werden hier in der Reihenfolge von Cowley angegeben und mit EP abgekürzt.

2 Dies wird von E.C.B. MacLauren, *Date of the Foundation of the Jewish Colony at Elephantine*, JNES 27 (1968), 89-96 vertreten.

3 Ich folge hier der Darstellung von Kraeling, *Papyri* (A. 1), 43-46.

4 Hinzuweisen ist hierbei vor allem auf die problemlose Existenz eines Tempels neben dem Jerusalemer Tempel. Daneben gab es auch einen Polytheismus in Elephantine (s.u.). Vgl. auch W.Th. In der Smitten, *Vordeuteronomischer Jahwismus in Elephantine?*, BiOr 28 (1971), 173f., der die Problematik dieser These aufzeigt. Allerdings überzeugen seine Einwände nicht völlig.

5 Unter den Arbeiten zur Religion in Elephantine sind besonders herauszuheben: A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Elephantine* (Paris 1937); J. Körner, *Das soziale und religiöse Leben*

ehrt, deren Ursprung zweifellos der syrisch-palästinische Raum ist: Ašim-Bēt'ēl, ⁷ʿAnat-Bēt'ēl und ⁷ʿAnat-Yāhū.

Leider verfügen wir nur über sehr geringe Informationen über die Opfer in Elephantine. In mehreren Texten, alle aus der Zeit gegen Ende des 5. Jh.s, werden sie ohne nähere Details genannt. Der älteste Beleg ist eine Petition, die wahrscheinlich aus dem Jahre 411 oder 410 stammt (EP 27). Darin wollen die Verfasser darstellen, daß ihnen trotz ihrer Loyalität nicht erlaubt wird, Jahwe Opfer darzubringen. Der Text ist gerade in dem Bereich, wo die Opfer genannt werden, stark zerstört und mußte in Anlehnung an andere Papyri ergänzt werden. Demnach lautete er folgendermaßen:⁸

13-15 [und die Priester wollen uns nicht erlauben,] *min[hā* und *l'ḥōnā* und *ḥōlā*⁹] zu bringen um sie Jahu, dem Gott des Himmels, zu opfern.

Die beiden nächsten Belege finden sich in zwei identischen Papyri, die 408 oder 407 als Petitionen nach Judäa geschickt wurden (EP 30 und 31). EP 30 ist gut erhalten und diente daher für die Rekonstruktion anderer Texte, insbesondere EP 27. Nach einem Bericht über die Zerstörung des Heiligtums in Elephantine werden mehrfach Opfer genannt. In den Zeilen 21-28 heißt es:¹⁰

... Auch sind seitdem bis zum (heutigen) Tag des 17. Jahres des Königs Darius weder *minhā* noch *l'ḥōnā* noch *ḥōlā* in jenem Tempel dargebracht worden. ... (Es folgt eine Bitte um den Wiederaufbau des Tempels) ... Und *minhā*, *l'ḥōnā* und *ḥōlā* wird man auf dem Altar des Gottes Jahu darbringen (QRB) in deinem Namen, und wir werden beten für dich zu jeder Zeit, wir, unsere Weiber und Kinder und die Juden - alle die hier sind, wenn es dahin kommt, daß jener Tempel wiederaufgebaut wird. Und es wird ein Lohn für dich sein vor Jahu, dem Gott des Himmels, mehr als einem Menschen, der ihm *ḥōlā* und *zēbah* entsprechend dem Wert von 1000 Talenten darbringt (QRB). ...

der Militärkolonie von Elephantine. Eine Interpretation ausgewählter Papyri aus Elephantine als Beitrag zur Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments (Diss. masch. Jena 1962); B. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley/Los Angeles 1968).

⁶ *Yhw* erscheint in den Texten nahezu 50x als Gottesbezeichnung.

⁷ Diese Gottheiten tauchen jedoch nur einmal in den Texten auf, sind aber als Elemente der Personennamen zahlreich vertreten. Zu den Gottheiten in Elephantine vgl. U. Cassuto, *The Gods of the Jews of Elephantine*, *Kedem. Studies in the Jewish Archaeology* 1 (Jerusalem 1942/3), 47-52 = ders., *Biblical and Ancient Oriental Studies. Vol. II: Bible and Ancient Oriental Texts* (Jerusalem 1975), 240-249. Zu den Personennamen mit theophorem Element vgl. die Zusammenstellung von Porten, *Archives* (A. 5), 328-333 und M.H. Silverman, *Aramean Name-Types in the Elephantine Documents*, *JAOS* 89 (1969), 691-709.

⁸ Die Textrekonstruktion folgt Cowley, *Papyri* (A. 1). Die aramäischen Opfertermini werden hier hebraisiert in Umschrift wiedergegeben.

⁹ Zur Schreibung *ḥōlā* vgl. Vincent, *Religion* (A. 5), 147 A. 1.

¹⁰ Nach der Übersetzung von K. Galling (Hrsg.), *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tübingen 1979), Nr. 51. Die aramäischen Opferbegriffe werden auch hier in ihrer hebraisierten Umschrift wiedergegeben.

Auffällig ist, daß zuerst *minḥā*, *ḥbōnā* und *ḥolā* in einer Reihe genannt werden, dann jedoch *ḥolā* und *zēbah*¹¹. Dieser Sachverhalt ist nur so zu erklären, daß mit den drei ersten Opfern jene genannt werden, die auf dem Altar dargebracht werden, während *zēbah* und *ḥolā* besonders kostbare Opfer sind und daher als zweites im Zusammenhang mit einer Wertangabe genannt werden. *Minḥā*, *ḥbōnā* und *ḥolā* wurden demnach alle auf *einem* Altar dargebracht, d.h. es gibt in Elephantine (noch) keine Trennung zwischen Räucheropfer- und Brandopferaltar.

In dem Antwortschreiben (EP 32) erhielten die Juden in Elephantine die Nachricht, daß der Tempel wiederaufgebaut werden könne. Eingeschränkt wird jedoch die ihnen zugebilligte Opferpraxis. Es wird ihnen offenbar untersagt, eine *ḥolā* darzubringen. In diesem Text heißt es in Z. 9-11¹²:

... und daß man *minḥā* und *ḥbōnā* darbringen (QRB) darf auf jenem Altar, genau wie es früher zu geschehen pflegte.

Auch das *zēbah*-Opfer wird in diesem Text nicht mehr erwähnt. Über die Gründe eines Verbots von *zēbah* und *ḥolā* kann man nur spekulieren, doch dürfte es sich dabei um den Versuch handeln, die Tieropfer für den Jerusalemer Tempel zu reservieren.¹³ Auch dieses Antwortschreiben geht nur von einem Altar aus.

Kurze Zeit später gab es eine weitere Petition (EP 33), die offensichtlich das Memorandum (EP 32) schon voraussetzt, denn es ist nicht mehr von Brandopfern die Rede. Der Text lautet¹⁴:

... und Schafe, Ochsen und Ziegen werden dort nicht als Brandopfer (*maqlū*)¹⁵ geopfert, sondern nur *ḥbōnā*, *minḥā* und Trankopfer(?)¹⁶.

Man wird davon ausgehen können, daß die Kultpraktiken in Elephantine denen in Jerusalem weitgehend angeglichen waren. Dies zeigt - trotz der religiösen Selbständigkeit, die sich offenbar diese Militärkolonie erhalten hat - die Akzeptanz dieser Opfer durch die Jerusalemer Priesterschaft. Somit kann man aus diesen Texten für Elephantine und Jerusalem Folgendes schließen:

1. In der Zeit kurz vor 400 v.Chr. gab es noch keinen eigenen Räucheraltar. Stattdessen brachte man *minḥā* und *ḥbōnā* auf einem einzigen Altar dar. Die Elephantinepapyri müssen also älter als Ex 30,1-10 sein.

11 Möglicherweise sind mit *zēbah* auch die *ḥlāmīm*-Opfer eingeschlossen; vgl. A. Charbel, "Shelamim" nei documenti di Elephantina, BeO 13 (1970), 91-94.

12 Übersetzung nach Galling, Texte (A. 10), Nr. 52.

13 Vgl. zu den Möglichkeiten einer Interpretation z.B. Kraeling, Papyri (A. 1), 107.

14 Textrekonstruktion dieses relativ gut erhaltenen Textes nach Cowley. Vgl. auch P. Grelot, La reconstruction du temple juif d'Elephantine, Or. 36 (1967), 173-177.

15 *Maqlū(-tu)* ist ein aus dem Akkadischen übernommenes Lehnwort für das Brandopfer. Eine einsichtige Erklärung für die Änderung des Begriffes läßt sich allerdings nicht angeben.

16 Allgemein wird hier *nēsek* ergänzt, doch ist dies keineswegs sicher. Von diesem Wort sind nur noch Spuren des letzten Buchstabens zu lesen, die möglicherweise zu *k* zu ergänzen sind. Für diese Lesung würde sprechen, daß es sich dabei um ein unblutiges Opfer handelt.

2. *Minḥā* und *l^ebōnā* stehen für eigenständige Opfer, d.h. das Räuchern von Speise- und Weihrauchopfern stellt zwei selbständige Opferarten dar. Der Weihrauch ist hier nicht Element eines Speiseopfers.

3. Entgegen Ex 30,34-38 wird hier nicht der Begriff *q^etōret*, sondern *l^ebōnā* verwendet. Dies läßt auch darauf schließen, daß die Elephantinetexte älter als dieser biblische Text sind. Die hervorgehobene Bedeutung des Weihrauchs hängt möglicherweise auch mit dem kultischen Rang dieser Opfermaterie in Ägypten zusammen.¹⁷

Die Elephantine-Papyri ergeben somit einen Hinweis für die Datierung der Einführung des Räucheraltars in den Jerusalemer Kult: Sie wird erst nach 408/7 v.Chr. anzusetzen sein. Nachdem der Räucheraltar in Jerusalem wieder als Kultgerät Verwendung gefunden hat, ist ein Memorandum, wie es die Gemeinde in Elephantine erhielt, nur noch schwer vorstellbar. Zu einem Zeitpunkt, zu dem das Räucheropfer im jüdischen Volk große Bedeutung errungen hat und von vielen Privatleuten ausgeübt werden konnte, war die Genehmigung für die Gemeinde in Elephantine gut vorstellbar. Mit der Schaffung eines eigenen Räucheraltars, der vor Jahwe aufgestellt wurde und der somit einen exklusiven Charakter hatte, dürfte die Existenz von Räucheropfern an anderen Heiligtümern kaum mehr vorstellbar gewesen sein.

¹⁷ Zu beachten ist jedoch die parallele Nennung von *l^ebōnā* und *minḥā*, die auch in zeitgleichen biblischen Texten zu belegen ist; vgl. dazu die Ausführungen unten S. 342f.

Kap. 11. Sonstige nachexilische Texte (außer Chronikbücher)

Maleachi 1,11

Mal 1,11 ist eine grammatisch, literarkritisch und systematisch-theologisch schwierige Stelle.¹ Auch wenn die systematisch-theologischen Fragestellungen in unserem Fall weitgehend ausgegrenzt werden können², so bleiben doch noch einige gewichtige Probleme:

- Wie ist der Ausdruck *muqtār muggāš* zu übersetzen?
- Ist Mal 1,11 Bestandteil des Grundtextes oder redaktionelle Ergänzung?
- Ist Mal 1,11 ein prosaischer oder ein poetischer Text?
- Wie ist die Aussage von Mal 1,11 zu verstehen?

Am einfachsten ist die Frage zu klären, ob es sich um einen poetischen Text handelt. BHK druckt Mal 1,11 als eine dreiteilige poetische Einheit, während BHS eine Mittelposition einnimmt: V. 11a β wird poetisch verstanden, der Rest des Verses wird - zusammen mit V. 12f. - als Prosatext gedruckt. Ähnlich unterschiedlich ist die Beurteilung in den Kommentaren. Horst³ faßt lediglich V. 11 als poetischen Text auf, Elliger⁴ dagegen V. 11-14 als prosaischen Text.⁵ Rudolph⁶ sieht in dem gesamten Abschnitt Mal 1,6-2,9 einen poetischen Text, geht aber nicht auf die Metrumfragen ein. Dieser kurze Überblick über einige ausgewählte Kommentare zeigt deutlich die Schwierigkeit, die sich in dieser Hinsicht hier ergeben. Es gibt jedoch einige Anzeichen, Mal 1,11 poetisch zu verstehen. Der Text endet auf die Formel *'amar YHWH šēbā'ōt*, die auch sonst mehrfach in die Textstruktur von Mal 1,6-2,9 eingegliedert ist.⁷ Die Doppelung *gādōl šēmī baggōyīm* läßt auch eher an Poesie denken. Die sprachlich schwierige Zusam-

1 Die Vielzahl eingehender Studien zu diesem Vers verwundert daher nicht. Vgl. außer den Kommentaren vor allem J.G. Baldwin, *Malachi 1,11 and the Worship of Nations in the Old Testament*, TynB 23 (1973), 117-124; Th. Chary, *Les Prophètes et le culte à partir de l'Exile autour du second Temple. L'ideale culturel des Prophètes exiliens et postexiliens* (BT.B 3; Tournai 1954), 179-189; B. Mariano, *De sacrificio a Malachia praedicto*, Anton. 9 (1934), 193-242.361-382.451-474; R. Martin-Archard, *Israel et les Nations* (Neuchâtel/Paris 1959), 39-42; E. C. dell'Oca, *El sacrificio de la Misa segun Malaquias 1,10s*, RevBib 6 XVIII (1956), 127-132. 187-192; M. Peter, *Die Vorhersage des Malachias über das reine Opfer* (1,11), RBL 9 (1956), 124-138 (polnisch!; vgl. IZBG 5 [1956/57], Nr. 342); M. Rehm, *Das Opfer der Völker nach Mal 1,11*, in: H. Groß/F. Mußner (Hrsg.), *Lex Tua Veritas. Festschrift für Hubert Junker* (Trier 1961), 193-208; J. Swetnam, *Malachi 1,11. An Interpretation*, CBQ 31 (1969), 200-209; P.A. Verhoef, *Some Notes on Malachi 1,11*, in: *Biblical Essays. Proceedings of the Ninth Meeting of "Die Ou-Testamentliche Werkgemeenskap in Suid-Afrika" ...* (Potchefstroom 1967), 163-172.

2 Zur Nachgeschichte des Textes vgl. vor allem Rehm, *Opfer* (A. 1) sowie K.S. Frank, *Maleachi 1,10ff. in der frühen Väterdeutung. Ein Beitrag zu Opferterminologie und Opferverständnis in der alten Kirche*, ThPh 53 (1978), 70-78.

3 Th.H. Robinson/F. Horst, *Die Zwölf Kleinen Propheten* (HAT I/14; Tübingen 1964), 264.

4 K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten II: Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania, Haggai, Sacharja, Maleachi* (ATD 25; Göttingen 1982), 194.

5 Im Gegensatz dazu steht die von ihm bearbeitete Ausgabe der BHS, vgl. oben.

6 W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi* (KAT XIII/4; Gütersloh 1976), 257-259.

7 Dies gilt, auch wenn Elliger meint, einige dieser Formeln als Zusatz erkennen zu können (vgl. BHS).

menstellung⁸ von *muqtār* und *muggāš* ist mit ihrem lautmalerischen Element ebenfalls eher in der Poesie gebräuchlich. Letztendlich stützt die vor allem in der Psalmensprache gebräuchliche Formel "Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang"⁹ die Annahme, daß es sich um poetischen Stil handelt. Somit gibt es zumindest keine formalen Gründe mehr, V. 11 aus dem poetischen Gesamttext auszugliedern.

Auch die Wortwahl verbindet Mal 1,11 eng mit dem Kontext. Sieht man von der aus der Psalmensprache übernommenen Formel am Anfang von V. 11 ab, so finden sich in diesem Vers noch weitere Wortparallelen innerhalb des Maleachibuches¹⁰:

<i>gādōl</i> :	1,14; 3,23.
<i>šēm</i> :	1,6.14.
<i>gōyīm</i> :	1,14; 3,9.12.
<i>māqōm</i> :	-
<i>NGŠ hif.</i> :	1,7.8; 2,23; 3,3 ¹¹ .
<i>QTR</i> :	-
<i>minhā</i> :	1,10.13; 2,12.13; 3,3.4.
<i>tāhōr</i> :	- (vgl. aber 3,3).

Diese Übersicht zeigt, daß die Wortwahl in V. 11 sich gut in die sonstige Wortverwendung innerhalb des Maleachibuches einfügt. Es gibt daher sprachlich keinen Grund, die Zugehörigkeit dieses Textes zur Grundschrift zu bezweifeln. Die inhaltlichen Argumente, die gegen die Ursprünglichkeit von Mal 1,11 vorgebracht werden, können erst im Anschluß an die Interpretation des Verses berücksichtigt werden.

Ein weiteres Problem stellt die grammatikalische Beurteilung der beiden unverbunden nebeneinanderstehenden Partizipien *muqtār* und *muggāš* dar.¹² Daneben scheint für das mit *w^e* angeschlossene *minhā tēhōrā* ein Verb zu fehlen. LXX übersetzt für diesen gesamten Ausdruck θυσία προσάγεται θυσία καθάρᾱ und faßt somit θυσία als Substantiv auf, während θυσία καθάρᾱ als nachhängende Ergänzung verstanden wird. Vulgata übersetzt stattdessen sacrificatur et offeratur ... oblatio munda. Die beiden Partizipien werden demnach als

⁸ Vgl. dazu unten.

⁹ Vgl. Ps. 50,1; 113,3; Jes 45,6; 59,13. Dieser Ausdruck war im gesamten Vorderen Orient verbreitet, vgl. EA 288, Z. 6f.; KAI 26 II Z. 2f.; KAI 215, Z. 13; TUAT II/1, 86 Z. 27f.

¹⁰ Das Maleachibuch wird abgesehen von kleineren Ergänzungen weitgehend als einheitlich betrachtet. Elliger, ATD 25 (A. 4), 189 sieht Zusätze in 1,11-13.14; 2,2.7.11b-13aα.15abα.16b; 3,1bγ.3f.22.23f., Horst, HAT (A. 3), 261 faßt 1,11-14; 2,2.7.11f.; 3,1bβ als Ergänzung auf, Rudolph, KAT (A. 6), 250f. will 1,8b*.13a*; 2,11*; 3,1bβ.22-24 ausscheiden. Mit sprachlichen Methoden wurde kürzlich die Zugehörigkeit von Kap. 3 zum ursprünglichen Maleachibuch bezweifelt, vgl. Y.T. Radday/M.A. Pollatschak, Vocabulary Richness in Post-Exilic Prophetic Books, ZAW 92 (1980), 333-346.

¹¹ NGŠ hif. wiegt dabei besonders, da dieses Wort im Gegensatz zum sonst üblichen Sprachgebrauch im AT bei Maleachi "fast zum normalen Ausdruck für die Darbringung von Opfern geworden ist" (H. Ringgren, Art. nāgaš, ThWAT V [232-237] 236).

¹² Eine ausführliche Diskussion dieses Problems findet sich bei Rehm, Opfer (A. 1).

mit "et" zu verbindende parallele Verben aufgefaßt, während "oblatio munda" das dargebrachte Objekt wiedergibt. Beide Versionen weichen also von der hebräischen Vorlage ab. Da es jedoch innerhalb der Textüberlieferung des MT keine Abweichungen gibt, bleibt zu fragen, ob der Text grammatikalisch so sinnvoll ist und beibehalten werden kann. Es bieten sich zwei Verständnismöglichkeiten an: Entweder werden die beiden Partizipien als gleichwertige, nebeneinanderstehende Subjekte verstanden ("an jedem Ort gibt es Geräuchert-Werdendes, Dargebracht-Werdendes"), oder aber man versteht eines der beiden Partizipien als substantiviertes Partizip, während das andere als zugehöriges Prädikat dieses näher qualifiziert. Grammatikalisch läßt sich dies nicht entscheiden; die Übersetzung hängt daher von der Interpretation des Verses ab.

Auffällig ist, daß *NGŠ* in V. 7f. ein Leitwort bildet. Dort heißt es:

- 7 Ihr bringt dar auf meinem Altar verunreinigte Speise,
und ihr sprecht: Wodurch haben wir dich¹³ verunreinigt?
Weil ihr sprecht: Der Tisch Jahwes, verachtbar ist er.
8 Wenn ihr ein blindes (Tier) zum Opfern heranbringt:
"Nichts Böses ist es",
und wenn ihr ein lahmes und krankes (Tier) heranbringt:
"Nichts Böses ist es".
Überreiche es doch deinem Statthalter!
Ob er an dir Wohlgefallen findet und dein Angesicht erhöht?¹⁴
spricht Jahwe Zebaot.

Diesen beiden Versen ist nun V. 11 als Kontrapunkt gegenübergesetzt. Dem Tisch Jahwes in Jerusalem (V. 7) entspricht die weltweite Bedeutung Jahwes (V. 11). Das unreine, nämlich blinde, lahme und kranke Opfertier steht im Kontrast zum reinen Opfer. Das, was nicht einmal dem weltlichen Herrscher in Jerusalem genügend erscheinen dürfte, findet seinen Gegensatz in dem Opfer der Heiden, die damit Jahwes Namen (vgl. V. 6) erhöhen.

Diese inhaltlichen Überlegungen lassen nun auch einen Schluß zu, wie der grammatikalisch schwierige Ausdruck *muqtār muggāš* wohl aufzufassen ist. Der gesamte Abschnitt Mal 1,6-2,9 ist als Diskussionswort gestaltet¹⁵, bei dem die unterschiedlichen Parteien immer wieder zu Worte kommen. V. 7 und V. 8 stellen einen fiktiven Dialog zwischen den Priestern und Jahwe dar. Die priesterliche Argumentation sieht dabei alles nur aus kultpraktischer Sicht. V. 9 bringt dann den Hader Jahwes, der nicht bereit ist, ein solches Geschehen anzunehmen. Die-

¹³ Die Änderung des Suffixes (vgl. BHS u.a.) ist trotz LXX unnötig. Einerseits ist der masoretische Text die lectio difficilior, andererseits trifft er genau die Kernaussage des Textes: Es geht nicht um die Reinheit des Opferkultes an sich, sondern um die Hochschätzung Jahwes (vgl. die programmatische Einleitung V. 6!).

¹⁴ Zu diesem Ausdruck und zu seiner Bedeutung vgl. K. Seybold, Reverenz und Gebet. Erwägungen zu der Wendung *hilla panīm*, ZAW 88 (1976), 2-16.

¹⁵ Vgl. dazu vor allem E. Pfeiffer, Die Disputationsworte im Buche Maleachi (Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur), EvTh 19 (1959), 546-568 sowie H.-J. Boecker, Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi, ZAW 78 (1966), 78-80. Pfeiffer berücksichtigt allerdings in seiner formgeschichtlichen Untersuchung V. 11f. nicht.

ser göttliche Monolog findet seine Fortsetzung in V. 11, der das Opfer aus göttlicher Sicht und somit kontrastierend zu V. 7f. darstellt. Damit kann die Interpretation, daß es sich in V. 11 um zwei gleichwertige Partizipien handelt, ausgeschlossen werden, denn das Räucheropfer kam in dem bisherigen Text noch nicht vor. *Muqtār* muß daher Jahwes Anteil am Opfer bezeichnen und nimmt somit inhaltlich die Tiere aus V. 8 wieder auf. Was für den Menschen ein Opfertier ist, ist aus Jahwes Sicht eben nur der Rauch, der zu ihm aufsteigt. Die Kontrastierung von V. 7f. und V. 11 zeigt gleichzeitig, daß V. 11 nicht futurisch übersetzt werden kann, sondern die Gegenwart beschreibt.¹⁶ Der Vers muß daher folgendermaßen lauten:

Aber¹⁷ vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist groß mein Name unter den Heiden.
Und zwar¹⁸ an jedem Ort, an dem Geräuchertes für meinen Namen dargebracht wird, und zwar¹⁹ reine Opfergabe,
denn groß ist mein Name unter den Heiden,
spricht Jahwe Zebaoth.

So betrachtet kann der Universalismus sich nur auf die Opfer beziehen, die in der Diaspora dargebracht werden. An keiner Stelle wird gesagt, daß die Opfer von Heiden geopfert werden. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß es ähnlich wie in Elephantine weitere Opferstätten für Jahwe in der Diaspora gab.²⁰ Der Universalismus des Maleachibuches ähnelt in manchem dem der Namenstheologie. So wie Jahwe nicht mehr an den Jerusalemer Tempel als seinem Thronszitz gebunden ist, sondern dort nur noch seinen Namen wohnen läßt (vgl. Dtn 12,5.11 u.ö.), so ist auch sein Kult nicht mehr an Jerusalem allein gebunden.²¹

QTR meint auf Grund der bisherigen Überlegungen das Verbrennen eines Tieropfers, wobei nicht klar zu entscheiden ist, ob es als Ganzopfer dargebracht wird oder ob nur die Fettheile verbrannt werden.²²

Nach diesen inhaltlichen Klärungen muß noch einmal auf die Ursprünglichkeit von V. 11 eingegangen werden, gegen die Horst und Elliger auch inhaltliche Einwände vorbrachten. Horst hält V. 11-14 für eine der vorangehenden Priesteranklage parallel gestaltete Laienanklage. Dagegen kann jedoch eingewandt werden, daß V. 11 mit "spricht Jahwe Zebaoth" einen formalen Abschluß hat und

¹⁶ Die präsentische Übersetzung wird auch von der hebräischen Grammatik gefordert. Sie wird neuerdings - trotz der systematisch-theologischen Schwierigkeiten im Zusammenhang mit der Meßopferlehre des Tridentinums - auch von katholischen Exegeten zugebilligt, vgl. Swetnam, Malachi 1,11 (A. 1) 203; anders Rehm, Opfer (A. 1), 205.

¹⁷ *KT* ist hier adversativ gebraucht.

¹⁸ *W^e* ist hier explikativ gebraucht, vgl. G-K §154a A. 1b.

¹⁹ Vgl. A. 18.

²⁰ Die Bedeutung der Diaspora wird auch wieder von Swetnam, Malachi (A. 1) betont.

²¹ Vgl. dazu M. Metzger, Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes, UF 2 (1970), 139-158.

²² Der Text gibt keinerlei Anlaß, an ein Weihrauchopfer zu denken, wie dies zuletzt wieder von R. Mason, The Books of Haggai, Zechariah and Malachi (CNEB; Cambridge 1977), 144 oder K. Nielsen, Incense in Ancient Israel (VT.S 38; Leiden 1986), 124 A. 337 ("odoriferous offerings") vorgeschlagen wurde.

er inhaltlich eng an die vorangehenden Verse gebunden ist. Weiterhin meint er, daß V. 11 mit seinem universalen Monotheismus nicht mit Mal 1,2-5; 2,10 und 3,4 vereinbar sei. Es muß dabei beachtet werden, daß die einzelnen Reden des Propheten nicht gleichzeitig gehalten wurden, sondern eine für uns heute nicht mehr erkennbare zeitliche Streuung vorliegt. Die Redepassagen wurden offensichtlich bei konkreten Anlässen gesprochen. Elligers Einwand, der Text wirke nach Form und Inhalt störend, kann nach den voranstehenden Ausführungen als hinfällig erachtet werden. Er meint, daß der Glossator, dem er V. 11 zuschreiben will, die Überflüssigkeit des Jerusalemer Kults zugäbe, dies jedoch für den Propheten nicht gelte. Dieses Verständnis beruht auf einer Fehlinterpretation des Textes. Der Prophet greift die kultischen Mißstände in Jerusalem an und zeigt mit V. 11, daß es anderswo "reine" Kultpraktiken gibt. Dies hat jedoch keineswegs die Überflüssigkeit des Jerusalemer Kults zur Folge.

Mal 1,11 kann demnach dem Propheten nicht abgesprochen werden. Der Universalismus des Texts stützt die übliche zeitliche Ansetzung des Maleachibuches in das 5. Jh. Neuerdings hat A.E. Hill mit sprachstatistischen Überlegungen die Abfassungszeit des Maleachibuches in die Zeit zwischen 520 und 458 v.Chr., wahrscheinlich jedoch noch vor 475 angesetzt.²³

Die Absicht dieses Abschnitts des Maleachibuches ist es, den pervertierten und seines eigentlichen Sinnes entleerten Jerusalemer Kult anzuklagen. Im frühen 5. Jh. (vielleicht auch noch im späten 6. Jh.) herrschten demnach - kurz nach der Neugründung des Tempels - eben jene Zustände, die der Prophet beschreibt. Die Textanalyse hat ergeben, daß Q^{TR} hier noch das Verbrennen von Fett oder von Ganzopfern meint. Die Darbringung von Aromata scheint Maleachi nicht gekannt zu haben.

Jesaja 65,3.7

Die Entstehungsverhältnisse des Tritojesajabuches sind noch immer sehr umstritten.²⁴ Mit der inzwischen weitgehend akzeptierten These, daß diese Kapitel des Jesajabuches keineswegs einheitlich sind, ist die Frage nach der Datierung der einzelnen Texte noch komplizierter geworden. Dies gilt auch für Jes 65, wo in V. 3 und V. 7 jeweils das Räucheropfer erwähnt wird:²⁵

²³ A.E. Hill, Dating the Book of Malachi: A Linguistic Reexamination, in: C.L. Meyers/M. O'Connor, The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Sixtieth Birthday (Winona Lake 1983), 77-89.

²⁴ Vgl. die Einleitungen sowie die Forschungsüberblicke, in neuerer Zeit insbesondere K. Pauritsch, Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66). Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht (AnBib 47; Rom 1971), 8-30; G. Fohrer, Neuere Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1961-1970), ThR 45 (1980), (1-39) 23-39.

²⁵ Einen instruktiven Forschungsüberblick zu der literarkritischen Diskussion und der damit verbundenen Datierungsfrage bietet für dieses Kapitel Pauritsch, Gemeinde (A. 24), 171ff.

- 1 Ich habe mich von denen suchen lassen, die nicht nach mir fragten²⁶,
und ich habe mich von denen finden lassen, die nicht nach mir suchten,
und ich habe gesagt: Hier bin ich! Hier bin ich!
zu einem Volk, das meinen Namen nicht anrief.
- 2 Ausbreitet habe ich meine Hände alle Tage über ein widerspenstiges Volk,
das auf einem unguten Weg hinter seinen eigenen Gedanken herging,
- 3 ein Volk, das mich kränkt - immerfort auf mein Gesicht,
das in den Gärten opfert und auf Kalksteinaltären räuchert,
- 4 das in Gräbern wohnt und zwischen Felsen²⁷ übernachtet,
das Schweinefleisch ißt, und Brühe²⁸ von unreinem Fleisch ist in seinen Töpfen²⁹,
- 5 das sagt: Zieh dich zurück! Nicht nähere dich mir, denn ich bin heilig für dich³⁰.
Es (das Volk) ist Rauch in meiner Nase, ein brennendes Feuer alle Tage.
- 6 Siehe: Aufgeschrieben ist es vor mir.
Nicht verhalte ich mich untätig³¹, außer ich habe vergolten³²
- 7 eure Sünden und die Sünden eurer Väter zumal, spricht Jahwe,
die auf den Bergen räucherten und auf den Höhen mich verschmähten.³³

Die Datierung von Jes 65,1-7 ist - innerhalb des vorgegebenen nachexilischen Rahmens - umstritten.³⁴ Pauritsch³⁵ denkt an die Zeit zwischen 521 und 510, Whybray hält ein "early postexilic date" für sehr wahrscheinlich³⁶, Sekine geht von einem Zeitpunkt kurz nach Esra und Nehemia aus³⁷ und Westermann rechnet Jes 65,1-16a der ersten Redaktion zu, die nur kurze Zeit nach Tritojesaja (um 530) anzusetzen ist³⁸. An eine besonders späte Datierung denkt Vermeylen, der Jes 65,3-5.7b einer Redaktionsschicht zurechnet, die "la condamnation des idolâtres et l'exaltation du sabbat" zum Thema hat und in die frühhellenistische Zeit anzusetzen ist.³⁹ Sehmsdorf rechnet Jes 65,1-16a einer dtr Redaktion des Tritojesajabuches zu.⁴⁰ Zuletzt hat K. Koenen Jes 65,1-7 einem dtr beeinflussten Redaktor zugeschrieben, der in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s wirkte.⁴¹ Dies belegt

²⁶ Lies mit 1QJes^a und den Versionen *š lwny*.

²⁷ Lies *byn šwrym*.

²⁸ Lies mit Qere und den Versionen *wmrq*.

²⁹ Ergänze wahrscheinlich mit 1QJes^a u.a. *b^c*. J.J. Scullion, Some Difficult Texts in Isaiah cc. 56-66 in the Light of Modern Scholarship, UF 4 (1972), (105-128) 127 denkt an die Wurzel YKL und übersetzt: "yes, broth of unclean (animals) is their nourishment".

³⁰ Man zur Übersetzung W. Kornfeld/H. Ringgren, Art. qdš, ThWAT VI, (1179-1204) 1195.

³¹ Lies *š* statt *ś*.

³² Zu der Glosse "und ich werde vergelten gegen ihren Busen" s.u. A. 33.

³³ "Und ich messe ihnen Lohn zu zuerst gegen ihren Busen" fällt durch den Wechsel von der 2. zur 3.Pl. aus dem Kontext; es dürfte sich hier um die Hand eines Glossators handeln, der auch in V. 6 eine Glosse mit ähnlichem Inhalt (vgl. A. 32) eingefügt hat.

³⁴ Im Folgenden wird nur die neuere Forschung kurz referiert. Vgl. zu den älteren Ansätzen die Forschungsüberblicke, insbesondere bei Pauritsch, Gemeinde (A. 24), 172f.

³⁵ Ebd., 253.

³⁶ R.N. Whybray, Isaiah 40-66 (NCEB; London 1978), 267.

³⁷ S. Sekine, Die tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht (BZAW 175; Berlin/New York 1989), 178. Dort datiert er den Text zwar in die "spätnachexilische Zeit", meint jedoch, daß er "bis an die Zeit des Red.[aktors]" heranreicht. Dieser wird als Zeitgenosse von Esra und Nehemia bezeichnet (ebd., 66).

³⁸ C. Westermann, Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19; Göttingen⁴ 1981), 237.242.

³⁹ J. Vermeylen, Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Tome II (EtB; Paris 1978), 514ff.

⁴⁰ E. Sehmsdorf, Studien zur Redaktionsgeschichte von Jesaja 56-66 (I). (Jes 65,16b-25; 66,1-4; 56,1-8), ZAW 84 (1972), 517-572.

⁴¹ K. Koenen, Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie (Diss. masch. Tübingen 1987; erscheint in WMANT), 265-281.

er durch Beziehungen, die sich zwischen dieser Redaktionsschicht und dem Esra- und Nehemiabuch aufweisen lassen.⁴² Diese Datierung wird den folgenden Überlegungen zugrundegelegt.

Dieser Text, der das Fehlverhalten des Volkes auflistet, wird meist als eine gute Beschreibung der in nachexilischer Zeit praktizierten Fremd- und Privatkulte verstanden.⁴³ Bevor auf die Erwähnung des Räucheropfers in diesem Text näher eingegangen wird, sollen erst noch die übrigen Vergehen kurz besprochen werden, um so den Hintergrund der Anklage aufzuhellen. M. Dahood⁴⁴ hat darauf aufmerksam gemacht, daß eine von N. Avigad veröffentlichte Inschrift⁴⁵ aus *Silwān* als Parallele zu Vers 4a herangezogen werden kann. Die Grabinschrift lautet: "Grabkammer an der Seite des Felsens". Dies führt zu der Annahme, daß V. 4a ("das in Gräbern wohnt und in Felsen übernachtet") einen synonymen Parallelismus darstellt. Mit den Gräbern sind wahrscheinlich die in der Umgebung von Jerusalem, insbesondere im Kidron- und Hinnomtal, aus dem Felsgestein herausbeuteten Grablegen gemeint.⁴⁶ Dieser Text klagt wohl eher die Grabschänderei an, die möglicherweise in der Wohnungsnot im zerstörten Jerusalem ihre Begründung hat, und nicht - wie meist angenommen wird - die Nekromantie und das Warten auf Inkubationen. Auch V. 4b stellt einen Parallelismus dar. Zuerst wird das Essen von Schweinefleisch genannt, dessen kultgeschichtlicher Hintergrund noch immer nicht genügend geklärt ist.⁴⁷ Es muß jedoch offen bleiben, ob die hier erwähnten Schweine überhaupt in einem kultischen Zusammenhang zu sehen sind. Da die in Hazor ausgegrabenen Schweineskelette von domestizierten

42 Ebd., 266f.

43 Vgl. z.B. G. Fohrer, Kritik am Tempel, Kultus und Kultusausübung in nachexilischer Zeit, in: A. Kuschke/E. Kutsch (Hrsg.), Archäologie und Altes Testament. Festschrift für Kurt Galling (Tübingen 1970), 101-116 bes. 104.

44 M. Dahood, Textual Problems in Isaia, CBQ 22 (1960), (400-409) 408f.; vgl. auch J.J. Scullion, Difficult Texts (A. 29), 127.

45 N. Avigad, The Second Tomb Inscription of the Royal Steward, IEJ 5 (1955), 163-166. D. Ussishkin, A Recently Discovered Monolithic Tomb in Siloam, in: Y. Yadin (Hrsg.), Jerusalem Revealed. Archaeology in the Holy City 1968-1974 (Jerusalem 1975), (63-65) 64 liest *hsryh* statt *hšr*.

46 Zu den Gräbern im Kidrontal vgl. D. Ussishkin, The Necropolis of the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem, BA 33 (1970), 34-46 sowie jetzt ausführlicher ders., The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom (Jerusalem 1986; hebräisch). Zu den Gräbern im Hinnomtal vgl. bislang vor allem G. Barkay, A Treasure Facing Jerusalem Walls (Israel Museum Catalogue 274; Jerusalem 1986).

47 Vgl. zu diesem Problem vor allem R. de Vaux, Les Sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient, in: J. Hempel u.a. (Hrsg.), Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen Forschung. Festschrift O. Eissfeldt (BZAW 77; Berlin 1958), 250-265 = ders., Bible et Orient (Paris 1967), 449-516; F.J. Stendebach, Das Schweineopfer im Alten Orient, BZ 18 (1974), 263-271; A. von Rohr Sauer, The Cultic Role of the Pig in Ancient Times, in: M. Black/G. Fohrer (Hrsg.), In Memoriam Paul Kahle (BZAW 103; Berlin 1968), 201-207; G.J. Botterweck, Art. *ḥ zār*, ThWAT II, 835-846. Zuletzt wurden die Belege für bei Ausgrabungen gefundene Schweine von G.W. Ahlström, An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine (StOr 55:3; Helsinki 1984), 13f. zusammengestellt. M.D. Fowler, Concerning the 'Cultic' Structure at Taanach, ZDPV 100 (1984), (30-34) 30f. bestreitet wahrscheinlich zu Recht, daß Schweineknochen grundsätzlich einen Hinweis auf eine kultische Funktion der Stätte bilden.

Tieren stammen,⁴⁸ muß man annehmen, daß in Israel von bestimmten Kreisen Schweine offenbar zur Deckung des Nahrungsbedarfs gehalten wurden (vgl. auch Lk 15,15f. und Mk 5,11-13.16 par.). Das zweite Glied in diesem Stichos nennt die Brühe von unreinem Fleisch, die das Volk in seinen Töpfen hat. Diese Brühe wird zwar in kultischem Zusammenhang erwähnt (Ri 6,19f.), doch finden sich nirgendwo im Alten Testament Verbote über diese Brühe. Lediglich das Essen von Fleisch, das für den kultischen Gebrauch zu alt ist (Lev 7,18; 19,7), ist verboten (vgl. Ez 4,14). Dieses zweite Glied ist somit nicht im kultischen Zusammenhang zu sehen, sondern will die Armseligkeit des Volkes ausdrücken. Ebenso wie das eigentlich durch die Kultgesetze verbotene Fleisch von Schweinen (Lev 11,7; Dtn 14,8) ist auch die Brühe des unnützen Opferfleisches ein Zeichen der Not des Volkes. Blickt man nun zum vorangehenden Stichos zurück, so wird auch dessen Bedeutung klarer: Auch dort geht es nicht um Kultpraktiken, sondern um die Not des Volkes, das nur Gräber als Wohnstätten vorfindet. Somit erhält der gesamte Abschnitt eine andere Aussageabsicht: Es handelt sich um eine Jahwe-rede, in der die Not des Volkes aufgezeigt wird, das trotz der erbärmlichen Situation sich nicht dem werbenden Jahwe zuwendet, sondern sich mit seinem Zustand abfindet. Dies gipfelt in der Ablehnung V. 5a, in der das Volk seine Situation gegenüber den Offerten Jahwes sogar als "heilig" betrachtet.⁴⁹ In den Augen des Volkes ist Jahwe längst nicht mehr wirkmächtig. Es erkennt vielmehr in seiner gottesfernen Situation sein Heil. Dies wiederum führt zur Verachtung Jahwes gegenüber dem Volk (V. 6f.).

Im Rahmen dieser Gesamtinterpretation ist nun noch näher auf die Erwähnung des Räucheropfers einzugehen. In V. 3a wird mit dem Opfern und Räuchern eine dtr Terminologie aufgenommen. Trotzdem ist die Formulierung im einzelnen interessant abgeändert. Im DtrG wird immer vorausgesetzt, daß das Opfer auf einem Altar oder einer Kulthöhe stattfindet, während hier nun die Gärten als Opferstätte genannt werden. Dies zeigt an, daß nicht einmal mehr einfachste Altäre zur Verfügung standen und man deshalb auf freie Flächen in den Gärten⁵⁰ auswich. Mit *gannā* wird ein Begriff aus Jes 1,29f. aufgenommen; im Sinne einer Kultstätte findet er sich nur noch in Jes 66,17⁵¹. Ähnlich verhält es sich mit der

48 Y. Yadin u.a., *Hazor II. An Account of the Second Season of Excavation, 1956* (Jerusalem 1960), 166-172. Eine aktuelle Abhandlung zur Schweinezucht in Palästina fehlt bisher; vgl. jedoch die in A. 47 genannte Literatur. In jüngerer Zeit wurden auch in *Hirbet el-Mšāš* Schweineknochen gefunden; vgl. V. Fritz/A. Kempinski, *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Hirbet el-Mšāš (Tel Māsōš) 1972-1975. Teil I: Textband* (ADPV; Wiesbaden 1983), 218.

49 Vgl. hierzu H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedanken* (ATHANT 37; Zürich/Stuttgart 1960), 95-99; H.-J. Kraus, *Das heilige Volk. Zur alttestamentlichen Bezeichnung ^cam qādōš*, in: ders., *Biblisch-theologische Aufsätze* (Neukirchen-Vluyn 1972), 37-49.

50 J.A. Soggin, *"La sepoltura della Divinità" nell'iscrizione di Pyrgi* (lin. 8-9) e motivi paralleli nell'Antico Testamento, RSO 45 (1970), (245-252) 248f. denkt dagegen an einen Tammuz/Adonis-Kult.

51 Jes 66,17 ist möglicherweise auch ein Wort über die sozialen Notstände und nicht in allen Einzelheiten kultisch zu interpretieren; dies belegt das Ungetier als Speise, das wohl in keinem Kult sinnvoll ist. Vgl. Whybray, *Isaiah* (A. 39), 288: "We have no knowledge of this kind of rite".

Erwähnung, daß das Volk auf Ziegeln räuchert. Diese Information ist gegenüber den sonst vorausgesetzten Altären ein Rückschritt. Umstritten ist, was mit diesen *l'ēbēnīm* genau gemeint ist.⁵² M. Dahood⁵³ und D. Conrad⁵⁴ haben sie wohl richtig mit den kubischen Kalksteinkästchen aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends v.Chr.⁵⁵ identifiziert. Der Name leitet sich wahrscheinlich von den im Orient üblichen Lehmziegeln ab, denen die Kalksteinaltäre in Form und Farbe ähneln. Auf diesen Räucherkästchen wurden verschiedene Aromata verbrannt. Somit bietet diese Stelle einen literarischen Beleg dafür, daß in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s im Privatkult Aromastoffe für eine Gottheit verbrannt wurden.

Diesem Räuchern des Volkes wird nun - ebenfalls in deuteronomisierender Sprache - das Räuchern der Väter gegenübergestellt (V. 7). So wie die Väter durch ihren Fremdkult den Untergang Judas zu verantworten haben, so haben auch nach der Meinung des Redaktors die zu seiner Zeit lebenden Judäer und Jerusalemer ihren Zustand selbst zu verantworten. V. 7 ergibt keine zusätzlichen Informationen zum Räucheropfer.

Jes 65 schildert auf Grund obiger Analyse etwa dieselben kultischen Zustände, wie sie in Num 16 (K/M) beschrieben werden. Das Räuchern mit Räucherkästchen hatte offenbar eine große Verbreitung im Volk gefunden. Die im Text dargestellten wirtschaftlichen Probleme der Bevölkerung stützen die eingangs vorgeschlagene Datierung des Textes in die zweite Hälfte des 5. Jh.s. Sie sind gut mit sonstigen alttestamentlichen Nachrichten in Einklang zu bringen, die die wirtschaftliche Situation in Juda bis in die Zeit Nehemias schildern.

2 Könige 16,15

In der oben durchgeführten Analyse von 2 Kön 16,10-16⁵⁶ wurde V. 15 als nach-exilischer Zusatz erkannt, der aus der ersten Opferreihe V. 13f. entwickelt wurde.

⁵² Meistens übersetzen die Kommentatoren mit "Ziegel" oder "Ziegelsteinen", vgl. z.B. K. Marti, Das Buch Jesaja (KHC X; Tübingen u.a. 1900), 401; Westermann (A. 38), 316; B. Duhm, Das Buch Jesaja (HK III/1; Göttingen 1922) 475 (er denkt an eine verächtliche Bezeichnung für die Altäre jener Zeit); Dahood, Problems (A. 44), 406-408; Whybray, Isaiah (A. 36), 269. Anders dagegen Pauritsch, Gemeinde (A. 24), 178 und K. Elliger, Die Einheit des Tritojesaja (Jesaja 56-66), (BWANT 45; Stuttgart 1928), 32, die an die "Weißpappel" denken. P.D. Hanson, The Dawn of the Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology (Philadelphia 1979), 136.140f. ändert (allerdings nicht zwingend) in *mlbnyim* "Altars" ab. G.R. Driver, Isaianic Problems, in: G. Wiessner (Hrsg.), Festschrift für Wilhelm Eilers (Wiesbaden 1967), (43-57) 56f. hat darauf aufmerksam gemacht, daß in Mesopotamien auf Ziegeln geräuchert wurde.

⁵³ Dahood, Problems (A. 44), 406-408.

⁵⁴ D. Conrad, Zu Jes 65,3b, ZAW 80 (1968), 232-234.

⁵⁵ Vgl. dazu die Zusammenstellung in Kap. 2 des archäologischen Teils.

⁵⁶ Vgl. oben S. 199-206.

15 Auf dem großen Altar verbrenne das Morgenbrandopfer und das Abendspeiseopfer und das Brandopfer des Königs und sein Speiseopfer und das Brandopfer des ganzen Volkes und sein Speiseopfer und sein Trankopfer
und alles Blut des Brandopfers und alles Blut des Schlachtopfers sollst du auf ihn sprengen
und der eherne Altar wird für mich zur Opferbegutachtung sein.

QTR meint hier - ebenso wie im Grundtext - das "In-Rauch-aufgehen-lassen" der Opfer, wobei hier ausdrücklich *ḥālā* und *minḥā* genannt werden. Das Opfer wird durch einen Priester durchgeführt. Die Opfer sind nun zu regelmäßigen Opfern geworden, wie sie in der nachexilischen Zeit öfters belegt sind. Das Morgenbrandopfer wird auch noch in Lev 9,17; Num 28,23; Ez 46,15; 2 Chr 31,3 und Esr 3,3 erwähnt, während das Abendspeiseopfer in Esr 9,4,5; Dan 9,21 und Ps 141,2 (vgl. auch Ex 29,41 und Num 28,8) genannt wird. Die Nennung des Königs in diesem Text ist dagegen wohl als eine Angleichung an den Kontext zu verstehen. Die ausdrückliche Nennung des großen Altars zeigt, daß es neben dem Brandopferaltar auch noch einen kleinen Altar, nämlich den Räucheropferaltar, gegeben haben muß. Deshalb werden unter den Opfermaterien in 2 Kön 16,15 auch nur Brand- und Speiseopfer genannt, nicht jedoch Aromata. 2 Kön 16,15 muß demnach jünger als Ex 30 sein.

Ein besonderes Problem in diesem Vers stellt die Erwähnung des ehernen Altars dar, der mit dem Verb *BQR* verbunden wurde. Dieses Wort meint wahrscheinlich die Begutachtung der Opfertiere durch einen Priester⁵⁷ oder sogar eine Opferschau.⁵⁸ Möglicherweise ist *BQR* hier jedoch auch nur ein Versuch, das in später Zeit nicht mehr verstandene *QRB min* aus V. 14 durch eine Metathesis erklären zu wollen.

Psalm 66,15

In Psalm 66B⁵⁹ finden sich in V. 13-15 mehrfach Nennungen von Opfern:

13 Ich komme in dein Haus mit Brandopfern.

Ich trage dir meine Gelübde ab,

14 zu denen sich auftaten meine Lippen

und die mein Mund in meiner Not gesprochen hat.

⁵⁷ So KBL, 144.

⁵⁸ *BQR* ist in Ugarit (KTU 1.78:5) in diesem Sinne belegt; vgl. O. Loretz, Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel. Leberschau und Jahwestatue in Psalm 27. Leberschau in Psalm 74 (Ugaritisch-Biblische Literatur 3; Altenberge 1985), 11. Loretz hat auch die in Frage kommenden biblischen Belege untersucht (ebd., 13-28). Einen eindeutigen Beleg für eine Opferschau findet er außer in 2 Kön 16,15 nur in Ps 27,4 (vgl. hierzu ebd., 58-80). Die Übersetzung von *BQR* in Ps 27,4 ist jedoch zu umstritten, um daraus Folgerungen für eine Omensschau in Israel ziehen zu können. Der Versuch von Loretz, die Opferschau schon im vorexilischen Israel anzusetzen, hängt einzig an der Frühdatierung von 2 Kön 16,15 und muß deshalb aufgegeben werden. Im Nabatäischen ist *mbqr'* ein Priestertitel, während in Qumran mit *hmbqr* der Vorsteher der Gemeinde bezeichnet wurde (1 QS VI,12.20; CD 9,18.19.22; 13,6.7.13.16; 14,8.11.13.20; 15,8.11. 14). Die mittelhebräische und jüdisch-aramäische Sprache kennt die Bedeutung "(die Eingeweide eines Opfertieres) untersuchen", womit eine Untersuchung der Opfer auf die kultische Brauchbarkeit gemeint ist.

⁵⁹ Der Psalm zerfällt deutlich in zwei Teile; vgl. dazu zuletzt C.B. Houk, Syllables and Psalms: A Statistical Linguistic Analysis, Journal for the Study of the Old Testament 14 (1979), 55-62.

15 Brandopfer von Fettieren bringe ich dir
zusammen mit dem Rauch der Widder,
ich richte Rinder zusammen mit Böcken zu.

Q^etōret ist hier eindeutig auf das Verbrennen eines Brandopfers bezogen. Dies macht der stetige Parallelismus innerhalb der drei Verse deutlich. Schwierig ist es allerdings, für Ps 66B eine Datierung anzugeben. Brandopfer als Gelübdeopfer finden sich noch in Lev 22,18 (P^{h3}) und Num 15,3⁶⁰, während ansonsten ein Schlachtopfer dafür verwendet wurde.⁶¹ Dies weist in die nachexilische Zeit, was jedoch nicht mit der nötigen Sicherheit zu beweisen ist.⁶² Unabhängig von allen Datierungsfragen bleibt jedoch festzuhalten, daß *q^etōret* nicht nur für das Räucherwerk, sondern auch für die zu verbrennenden Teile eines tierischen Opfers verwendet werden konnte.

Psalm 141,2

Eine ganz andere Stellung zum Opfer findet sich in Ps 141,2:

Es stehe mein Gebet als Rauchopfer vor dir,
mein Handerheben als Abendspeiseopfer

Dieser Psalm gehört zweifelsohne in die nachexilische Zeit.⁶³ Auch hier findet sich wieder das Abendspeiseopfer (vgl. oben zu 2 Kön 16,15); dies stützt die späte Datierung des Textes. Welche Vorstellung konkret hinter dem spiritualisierten⁶⁴ Räucheropfer steht, läßt sich nicht mehr erkennen.

⁶⁰ Nach M. Noth, Das 4. Buch Mose Numeri (ATD 7; Göttingen ⁴1982), 101 ist Num 15 "zu den sehr jungen Stücken im Pentateuch zu rechnen".

⁶¹ Vgl. z.B. F. Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32; Neukirchen-Vluyn 1969), 229.

⁶² In der Forschung wird daher weitgehend auch von einer genauen Datierung abgesehen. Nach H.-J. Kraus, Psalmen 2. Teilband. Psalmen 60-150 (BK XV/2; Neukirchen-Vluyn ⁵1978), 617 ist "für Ps 66B ... eine vorexilische Entstehungszeit nicht unmöglich". A.A. Anderson, The Book of the Psalms. Volume I. Psalm 1-72 (NCBC; Grand Rapids/London 1972), 473 erachtet Ps 66 als nachexilisch. W. Beyerlin, Kontinuität beim "berichtenden" Lobpreis des Einzelnen, in: H. Gese/H.P. Rüger (Hrsg.), Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag (AOAT 18; Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973), (17-24) 18 mit A. 10 erachtet Ps 66 als Königpsalm und denkt daher offenbar an eine vorexilische Abfassungszeit; außer der Menge der Brandopfer spricht jedoch in Ps 66B nichts für einen Königpsalm.

⁶³ Vgl. die Kommentare sowie R. Tournay, Le Psaume CXLI, VT 9 (1959), 58-64 (datiert den Psalm auf Grund phönizischer Parallelen in das 3. Jh., vgl. ebd., 63); H.-J. Hermisson, Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult. Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19; Neukirchen-Vluyn 1965), 154. Der Versuch von M. Dahood, Psalms III. 101-150 (AncB 17A; New York 1970), 309, den Psalm in die vorexilische Zeit datieren zu wollen ("the fact that the most striking Phoenician correspondences appear only in the eighth-century Karatepe inscription"), überzeugt nicht, da er die geistesgeschichtliche Entwicklung in Palästina unberücksichtigt läßt.

⁶⁴ Vgl. dazu Hermisson, Sprache (A. 63), bes. 55-57.

Kap. 12. Chronistisches Geschichtswerk

In der Forschung am Chronistischen Geschichtswerk zeichnet sich ab, daß man bei der Beurteilung der Entstehungsgeschichte dieses Werkes von mehrfachen Wachstumsphasen auszugehen habe. Insbesondere Th. Willi betonte, daß man mit "Zusätzen kultischer Prägung in der Chronik" zu rechnen habe¹. Er stützt sich dabei weitgehend auf die Untersuchungen von M. Noth² und W. Rudolph³. Eine zusammenfassende Untersuchung des Charakters dieser Zusätze fehlt jedoch. Für die vorliegende Arbeit wird auf Grund dieser forschungsge-schichtlichen Situation weitgehend von der Analyse Willi's ausgegangen; trotz-dem muß in Einzelfällen nochmals geprüft werden, ob die von ihm vorgenom-mene Ausgrenzung richtig ist. Ein bisher noch immer sehr umstrittenes Problem stellt die Datierung des ChrG dar. Die Datierungen schwanken zwischen der frü-hen nachexilischen Zeit und dem zweiten Jh. v.Chr.⁴

In der nachfolgenden Behandlung der für das Räucheropfer einschlägigen Stel-len im ChrG sollen zuerst diejenigen Stellen behandelt werden, die vor allem in

1 Th. Willi, Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der histori-schen Überlieferung Israels (FRLANT 106; Göttingen 1972), 194-204.

2 M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Ge-schichtswerke im Alten Testament (Darmstadt 1967), 110-180.

3 W. Rudolph, Chronikbücher (HAT I/21; Tübingen 1955).

4 Einen Überblick über die Datierungsvorschläge in der bis 1956 erschienenen Literatur bietet G.J. Botterweck, Zur Eigenart der chronistischen Davidsgeschichte, ThQ 136 (1956), (402-435) 402 A. 4. Statt eines vollständigen Forschungsüberblickes können hier nur einige wichtige neuere Arbeiten mit ihren zeitlichen Ansetzungen genannt werden. Im amerikanischen Sprachraum hat die Annahme ei-ner Frühdatierung in die Zeit um das Ende des 6. Jh.s v.Chr. (zumindest für eine chr Grundschrift) breite Zustimmung gefunden; vgl. z.B. F.M. Cross, A Reconstruction of the Judean Restoration, JBL 94 (1975), 4-18; D.N. Freedman, The Chronicler's Purpose, CBQ 23 (1961), 436-442; J.D. Newsome, Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purpose, JBL 94 (1975), 201-217; D.L. Peter-sen, Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles (Society of Biblical Literature. Monograph Series 23; Missoula 1977), 57-60; M. Sæbø, Art. Chronistische Theologie / Chronistisches Geschichtswerk, in: TRE 8 (1981), (74-87) 80. Im deutschsprachigen Ge-biet neigt man dagegen meist dazu, auf den Datierungsvorschlag von P. Welten, Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42; Neukirchen-Vluyn 1973), 199-200 zu-rückzugreifen. Auf Grund historischer und archäologischer Überlegungen denkt er an die erste Hälfte des dritten Jh.s v.Chr. Einen solch späten Ansatz legen auch sprachliche und linguistische Überlegungen nahe, vgl. dazu grundlegend die Untersuchung von R. Polzin, Late Biblical Hebrew Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose (HSM 12; Missoula 1976) sowie zuletzt die Überblicksdarstellungen bei A.E. Hill, Dating the Book of Malachi: A Linguistic Reexamination, in: C.L. Meyers/M. O'Connor, The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman (Winnona Lake 1983), 77-89. Unklar bleibt dabei jedoch teilweise, inwieweit späte Nach-träge innerhalb des ChrG diese Untersuchungen prägten, da die Verfasser bei den von den Vorlagen abweichenden Stellen von einem einheitlichen Werk ausgingen. Die oben erwähnten Zusätze kul-tischer Art werden von Willi, Chronik (A. 1), 204 "mit der gebotenen Vorsicht" hauptsächlich um die Wende vom 3. zum 2. Jh. v.Chr. datiert.

Dieser Überblick zeigt deutlich die Probleme, die heute noch bei der Beurteilung des ChrG bestehen. Da die Entstehung des ChrG vor allem zwischen der deutschen und der amerikanischen Forschung sehr umstritten ist, muß die Frage der genauen Datierung der einzelnen Schichten im Folgenden weitgehend unberücksichtigt bleiben; A. 51 werden jedoch kurze Überlegungen angestellt, welche Datierungsmöglichkeiten für die chronistische Grundschrift sich aus den Texten ergeben, die das Räucheropfer behandeln.

der deutschen Forschung (Willi; Rudolph; Noth; Welten; Gallings⁵) der chr Grundschrift zugerechnet werden. Diesen werden anschließend die kultischen Ergänzungen gegenübergestellt. In einem Exkurs wird zudem ausführlicher auf die hiskanische Reform in der chronistischen Darstellung eingegangen.

2 Chronik 25,14-16

2 Chr 25,14-16 schildert ein Zwiegespräch zwischen dem jüdischen König Amasja und einem anonymen Propheten. Darin wird der König wegen der Opfer, die er den edomitischen Göttern dargebracht hat, gerügt.

- 14 Als Amasja von dem Schlag gegen die Edomiter zurückkam, brachte er die Götter der Söhne Seirs mit und stellte sie als Götter für sich auf. Vor ihnen fiel er nieder, und ihnen räucherte er.
- 15 Da entbrannte der Zorn Jahwes gegen Amasja, und er sandte einen Propheten zu ihm. Der sprach zu ihm: "Warum hast du die Götter des Volkes gefragt, die nicht (einmal) ihr eigenes Volk vor deiner Hand erretteten?"
- 16 Und noch während dieser Rede sprach jener zu ihm: "Haben wir dich zum Ratgeber für den König gesetzt? Höre auf! Warum soll man dich erschlagen?" Da hörte der Prophet auf, sprach (aber noch): "Ich weiß, daß Gott berät, um dich zu verderben, denn dies hast du gemacht und nicht auf meinen Rat gehört."

Amasja, der im DtrG (2 Kön 14,3f.) relativ positiv beurteilt wird, erhält nun hier im ChrG eine negative Kritik. Ursache für diese Änderung ist wohl sein unrühmlicher Tod bei einer Verschwörung⁶. Der Chronist greift die Angabe über einen Feldzug gegen Edom in 2 Kön 14,7 auf und baut sie zu einem eigenständigen Bericht aus (2 Chr 25,11-13)⁷. Dieser wird mit einer für den Chronisten typischen Prophetenerzählung verknüpft⁸.

In diesem Zusammenhang kann nun auf die Frage nach der Art des Opfers und der Opfermaterie eingegangen werden. Die chronistische Darstellung in V. 14 erinnert inhaltlich an die dtr Beurteilungen der Könige. Zwar ist die überlieferte Form hier aufgelöst, doch sind die thematischen Berührungen so stark, daß man von einer im chronistischen Sinn überarbeiteten Analogie sprechen kann. Willi hat überzeugend nachgewiesen, daß der Chronist die Kenntnis der von ihm benützten Quellen, insbesondere des DtrG, voraussetzt⁹. Somit wird man auch hier voraussetzen können, daß von dem Leser eine Kenntnis der dtr Beurteilung-

5 K. Galling, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12; Göttingen 1954). Es muß dabei beachtet werden, daß Galling von zwei Chronisten ausgeht. Diese These kann heute weitgehendst nicht mehr akzeptiert werden, vgl. z.B. die Kritik bei Welten, Geschichte (A. 4), 189-191. Trotzdem finden sich bei Galling zahlreiche Beobachtungen, die für eine literarkritische Scheidung in Grundtext und Nachträge bemerkenswert sind, auch wenn in den seltensten Fällen die entsprechenden Argumente ausführlich dargestellt werden konnten.

6 Rudolph, Chronikbücher (A. 3), 283 denkt dagegen an die Niederlage gegen das Nordreich als Anlaß für die chronistische Umgestaltung; vgl. jedoch 2 Chr 25,27f.

7 Vgl. zum Topos Kriegsbericht im ChrG Welten, Geschichte (A. 4), 115ff.

8 Vgl. dazu R. Micheel, Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der Chronik (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 18; Frankfurt 1983); speziell zu dieser Stelle S. 63-66.

9 Vgl. Willi, Chronik (A. 1), 66: "ohne die Samuel- und Königsbücher ..., und zwar gerade auch deren nicht aufgenommene Partien, läßt sich die Chronik nicht verstehen; ja mehr noch: Sie will gar nicht ohne sie verstanden sein."

gen sowie der Räucheropferpraxis in der israelitischen Königszeit erwartet wird. Daher könnte man hier an das Verbrennen von Fett oder Brot als Opfermaterie denken. Andererseits darf nicht übersehen werden, daß diese Stelle für das Räucheropfer im ChrG den ersten Beleg darstellt¹⁰ und daher besonders herausgehoben ist. Es mag daher nicht zufällig sein, wenn gerade im Zusammenhang mit den "Göttern der Söhne Seirs"¹¹ erstmals das Räuchern erwähnt wird¹². Da der Weihrauchhandel in der Zeit des Chronisten bereits über edomitisches bzw. nabatäisches Gebiet führte, wäre daher auch an Weihrauch als Opfermaterie zu denken. Somit muß diese Frage ebenso offen bleiben wie diejenige, inwieweit es sich bei dieser Stelle um einen historischen Sachverhalt aus der Zeit des Chronisten handelt.

2 Chronik 26,16-20

Dieser Text, der ebenfalls keine Vorlage im DtrG hat, berichtet von dem Hochmut und der Bestrafung Ussias. Obwohl die Verse in der bisherigen Forschung immer für einheitlich angesehen wurden, muß dies doch in Frage gestellt werden.

Während in V. 16b und 19b vom Räucheraltar die Rede ist, hält Ussia in V. 19a ein Räuchergerät (*miqtēret*) in der Hand. In V. 18 findet sich zudem eine mehrfache Begründung für das Fehlverhalten des Königs. Zuerst betonen die Priester, daß nur die Aaroniden für das Räucheropfer geheiligt sind, dann wird Ussia seine Treulosigkeit vorgeworfen. Schließlich wird dann noch betont, daß er nicht über die Ehre verfüge, die von Jahwe kommt. Außerdem steht die Nennung der Aaroniden in V. 18a⁶ in gewisser Spannung zu der Berufsbezeichnung in V. 17, wo nur von "Jahwepriestern" die Rede ist. Weiterhin verwundert die übertrieben genaue Ortsangabe in V. 19b, die vom Handlungsablauf her nicht unbedingt erforderlich scheint; dies könnte ein Hinweis auf literarisches Wachstum sein. Die Wiederaufnahme von *M^cL* (V. 16) in V. 19 zeigt, daß dieser Teil der Begründung ursprünglich sein dürfte. Die Rahmenhandlung wird so mit dem Vorwurf der Priester literarisch verbunden. Damit ist die erste im heutigen Text wiedergegebene Begründung "denn (nur) die Priester, die Aaroniden, sind geheiligt zum Räuchern" als sekundärer Zusatz erkannt. Vom selben Redaktor könnte die Ergänzung in V. 18b³ stammen: "nicht verfügst du über die Ehre, die von dem Gott Jahwe kommt."¹³ Möglicherweise auf dieselbe Redaktionsstufe geht auch die Er-

10 Zur Frage nach der Zugehörigkeit von 1 Chr 6,34 zur chr Grundschrift vgl. unten S. 329f.

11 Seir ist der Ausdruck, den der Chronist bei selbstformulierten Passagen für Edom verwendet, vgl. Welten, Geschichte (A. 4), 145.

12 Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist, daß der Chronist mit Ausnahme von 2 Chr 28,4/2 Kön 16,4 keine der im DtrG zahlreichen Erwähnungen des Räucherns übernimmt. Da von der Wurzel *QTR* gebildete Wörter jedoch keineswegs selten im ChrG sind, kann dieser Sachverhalt am besten mit einer Akzentverschiebung in der Aussageabsicht erklärt werden.

13 Dieser Zusatz kann nicht zu den von Willi zusammengestellten Ergänzungen kultischer Art gerechnet werden, da er sein Interesse auf die Rechte der Aaroniden richtet und nicht wie jene auf die der Leviten (vgl. Willi, Chronik [A. 1], passim). Der Einschub geht auf die Absicht zurück, keinesfalls priesterliche Rechte auch auf die Könige zu übertragen. Möglicherweise kann man als Hintergrund für diese redaktionelle Ergänzung einen Streit in nachexilischer Zeit um die kultischen Rechte

gänzung des Räucheraltars in V. 16.19 zurück. Es handelt sich dabei um eine Aktualisierung der Erzählung. Während die ursprüngliche Erzählung noch von einem in der Hand gehaltenen Räuchergerät ausgeht, wie es sonst noch in Ez 8,11 belegt ist, wurde durch die Einfügung des Räucheraltars der Text der neuen kultischen Situation angepaßt.

Auf Grund dieser Überlegungen lautete der Grundtext von 2 Chr 26,16-20 folgendermaßen:

- 16 Als er (Ussia) stark geworden war, da wurde sein Herz hochmütig, so daß er schlecht handelte, und er wurde treulos gegen Jahwe, seinen Gott. Und er kam zu dem Haus Jahwes, um zu räuchern.
- 17 Da kam hinter ihm der Priester Asarjahu und mit ihm achtzig Jahwepriester, starke Männer.
- 18 Und sie stellten sich vor dem König Ussia auf und sprachen zu ihm: "Nicht ist es für dich, Ussia, angemessen, Jahwe zu räuchern. Geh hinaus aus dem Heiligtum, denn du bist treulos geworden."
- 19 Da wurde Ussia zornig - in seiner Hand hatte er (bereits) das Räuchergerät - und als er gegen die Priester zornig wurde, da brach der Aussatz auf seiner Stirn aus, (noch) vor den Priestern im Haus Jahwes.
- 20 Und als der Priester Asarjahu den Kopf zu ihm wandte, und auch alle Priester, siehe, da war er an der Stirn aussätzig geworden. Und sie vertrieben ihn von dort, und auch er beeilte sich hinauszukommen, denn Jahwe hatte ihn geschlagen.

Der Chronist hat somit die knappe ihm vorliegende Information über den Aussatz Ussias zu einer eigenständigen Geschichte ausgebaut und mit dem Hochmut des Königs begründet.¹⁴ Der Grundtext setzt voraus, daß es dem Frommen durchaus erlaubt ist, im Heiligtum Jahwe mit einem Räuchergerät Opfer, wahrscheinlich Aromata, darzubringen. Damit steht der Text etwa auf derselben kultgeschichtlichen Stufe wie die beiden priesterschriftlichen Erzählungen in Num 16f. oder aber wie Ez 8. Dies weist auf exilische oder frühnachexilische Entstehungsverhältnisse für den Text. Verboten ist im Grundtext lediglich das Opfer eines Frevlers. Weil Ussia sich in den Augen der Priester Gott gegenüber treulos verhalten hat und hochmütig geworden ist (vgl. auch 2 Chr 32,25f.), darum verwehren die Priester ihm den Kultvollzug. Eine der Aufgaben der Priester war es offensichtlich, notfalls mit Gewalt (V. 17!) die Würde der Kultteilnehmer für den Opferkult zu überwachen. Die spätere Überarbeitung hat neben der Aktualisierung in Bezug auf den Räucheraltar das priesterliche Vorrecht des Räucherns in den Mittelpunkt gestellt. Diese Redaktionsschicht, die Ex 30 deutlich voraussetzt, legt den Schwerpunkt nicht mehr auf das ethische Verhalten des Königs, sondern auf das kultische Recht.

der weltlichen Potentaten postulieren. Der Einschub gründet auf der priesterschriftlichen Gesetzgebung, insbesondere auf den späten Nachträgen Ex 30,7-9 und Num 18,1.4b.5.7. Der Text zeigt deutlich, daß das Räuchern eine Handlung ist, die der Profanität entzogen ist. Auf Grund der Parallelen zur Priesterschrift hat man an Spezereien als Opfermaterie zu denken.

14 Rudolph, Chronikbücher (A. 3), 287 hat wegen des lebendigen Stils der Wundererzählung angenommen, daß der Chronist diese bereits in seiner Vorlage vorfand.

A. Zeron versuchte nachzuweisen, daß der Chronist dabei auf traditionelle Themen zurückgegriffen hat¹⁵. Auch wenn dieser Nachweis nicht in allen Einzelheiten überzeugt, so ist ihm doch im wesentlichen zuzustimmen. Der Grundtext bezieht sich mit dem Opfer Ussias auf das des Jerobeam (1 Kön 12,33 - 13,10). Statt des unbekannten Gottesmannes treten nun allerdings Priester auf, die im Verständnis des Chronisten eine ungleich größere Bedeutung haben. Die Zahl 80 leitet sich wahrscheinlich von 2 Kön 10,24 ab, wo Jehu 80 Männer bereitstellt, die die Baalsverehrer töten sollen¹⁶. Des weiteren wird der Aussatz Ussias mit dem Miriams parallelisiert. Es zeigt sich somit auch bei diesem Text wieder, daß der Chronist aus der Tradition übernommene Elemente in seinem Sinne verarbeitet und "auslegt".

2 Chronik 28,3f.

2 Chr 28, 1-4 ist die einzige Königsbeurteilung innerhalb des ChrG, bei der der Vorwurf des Räucherns vom DtrG übernommen wurde. Der Beleg in V. 4 ist identisch mit 2 Kön 16,4 und kann daher in unserem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Weitaus interessanter ist die einzige größere Änderung, die der Chronist bei der Beurteilung des Königs Ahas vorgenommen hat. In die übernommene Vorlage baute er V. 2b.3a ein und gab diesem Text somit seine eigene Wertung¹⁷:

... und auch Götterbilder machte er für die Baale, und er räucherte in dem Ben-Hinnom-Tal.

Der Chronist nimmt hier aus der Tradition vertraute Anschuldigungen auf, um die Kritik an Ahas zu verstärken. Das Ben-Hinnom-Tal wird im Alten Testament in 2 Kön 23,10; Jer 7,31f.; 19,6; 32,35 und 2 Chr 33,6 als abgöttische Kultstätte bezeichnet, jedoch nie mit dem Räuchern, sondern nur mit dem Kinderopfer (Tophet) verbunden. Diese Stätte wird auch in 2 Chr 28,3 direkt anschließend an das Räuchern des Königs erwähnt. Offensichtlich soll hier durch die Verbindung des vor allem aus dtr Texten bekannten Vorwurf des Räucherns und dem Ben-Hinnom-Tal der besondere Frevel des Ahas betont werden. Auch das Anfertigen von Götterbildern¹⁸ ist eine mehrfach in den dem Chronisten vorliegenden Quellen erwähnte Anschuldigung¹⁹. Durch die Einfügung ergibt sich eine dreifach ge-

¹⁵ A. Zeron, Die Anmassung des Königs Usia im Lichte von Jesajas Berufung. Zu 2. Chr. 26,16-22 und Jes. 6,1ff., ThZ 33 (1977), 65-68.

¹⁶ Vgl. aber auch die 80 Opfernden in Jer 41,5.

¹⁷ Vgl. hierzu jetzt vor allem auch M. Augustin, Beobachtungen zur chronistischen Umgestaltung der deuteronomistischen Königschroniken nach der Reichsteilung, in: ders./J. Kegler (Hrsg.), Das Alte Testament als geistige Heimat. Festgabe für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag (EHS.T 177; Frankfurt am Main/Bern 1984), (11-50) 29.

¹⁸ Man sollte nicht mehr "Gußbilder" übersetzen, wie das noch weithin üblich ist, vgl. Chr. Dohmen, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament (BBB 62; Bonn 1985), 49f.; ders., Ein kanaanischer Schmiedeterminus (nsk), UF 15 (1983), 39-42.

¹⁹ Ex 32,4,8; 34,17; Lev 19,4; Num 33,52; Dtn 9,12.16; Ri 17,3,4; 18,14.17.18; 1 Kön 14,9; 2 Kön 17,16; Jes 30,22; 42,17; Hos 13,2; Na 1,14; Hab 2,18; Ps 106,19; vgl. 2 Chr 34,3,4; Neh 9,18. Allerdings wird nie ausdrücklich erwähnt, daß es sich dabei um Baalsfiguren handelte.

steigerte Schuld des Königs: Er läßt 1) Götterbilder herstellen, 2) bringt ihnen Rauchopfer dar und 3) läßt seine Söhne durchs Feuer gehen.

Dieser Text läßt keinerlei Rückschlüsse auf die Opfermaterie zu. Da der Chronist hier bei seinen Lesern eine Kenntnis der Traditionen voraussetzt, kann man lediglich vermuten, daß es sich ähnlich wie bei den Opfern im DtrG um das Verbrennen von Fett oder vegetabilen Gaben handelt.

2 Chronik 28,25

2 Chr 28,5 bildet eine weitere Stelle innerhalb des chronistischen Berichts über Ahas mit einer Erwähnung des Räucherns:

25 Und in jeder einzelnen Stadt²⁰ Judas errichtete er Kulthöhen, um fremden Göttern zu räuchern, und er reizte Jahwe, den Gott seiner Väter.

Auch hier greift der Chronist überlieferte Texte auf und baut sie in seine Geschichtsdarstellung ein. Das Errichten der Kulthöhen wird auch in 1 Kön 12,31; 2 Kön 23,15 und 2 Chr 21,11 erwähnt. Die Angabe, daß sich solche Kultplätze in allen Städten Judas befanden, ist wahrscheinlich eine Aufnahme aus 2 Kön 17,9²¹. Das Räuchern für fremde Götter ist ohnehin ein typischer dtr Ausdruck (2 Kön 22,17; Jer 1,16; 19,4; 44,5.8.15). Wie schon bei den vorangehenden Texten kann man auch hier nur wieder vermuten, daß die chronistische Darstellung die Kultpraxis in vorexilischer Zeit vor Augen hat.

2 Chronik 32,12

Ein weiterer Beleg für das Räuchern findet sich mit 2 Chr 32,12 im Bericht über Hiskia. Dieser Vers ist weitgehend identisch mit den Vorlagen in 2 Kön 18,22//Jes 36,7.²² An drei Stellen ändert der Chronist seine Vorlage jedoch charakteristisch ab: 1.) er spricht von *mizbē^ah 'ehād* gegenüber *mizbē^ah hazzē* in den Vorlagen, 2.) er fügt als Abschluß *w^{ec}ālāw taqfīrū* hinzu und 3.) er ändert durch den Verzicht auf *'šr* und die nachfolgende Umstellung von Verb und Subjekt die Aussage des Textes ab. Somit lautet bei ihm der Vers folgendermaßen:

12 War es nicht Hiskia selbst, der seine Höhen und seine Altäre beseitigte, und der zu Juda und zu Jerusalem sprach: Vor einem einzigen Altar sollt ihr niederfallen, und auf ihm sollt ihr räuchern.

Die Betonung der Singularität des Altars ist eine Abgrenzung gegen die vielen Altäre im vorexilischen Juda. Der (Brandopfer-)Altar, denn nur er kann gemeint sein, kann hier pars pro toto für den gesamten Tempel stehen. Andererseits verwundert die Betonung des Altars und die Nichterwähnung des Tempels. Mögli-

²⁰ Zu dieser Konstruktion vgl. G-K § 123d. Es handelt sich hierbei um ein für den Chronisten und seine Zeit typisches Stilmittel; vgl. besonders Polzin, Late Biblical Hebrew (A. 4), 47-51.

²¹ Vgl. jedoch auch 2 Kön 23,5.8; Jer 2,28; 11,13.

²² Möglicherweise ist dieser Vers bereits in den Vorlagen eine Ergänzung; vgl. z.B. H. Wildberger, Jesaja (BK X/3; Neukirchen-Vluyn 1982), 1381.1386f; E. Würthwein, Die Bücher der Könige 1. Kön. 17 - 2. Kön 25 (ATD 11,2; Göttingen 1984), 415.419.

cherweise hat man in diesem Vers²³ auch einen Beleg für eine Kultkontinuität in exilischer und frühnachexilischer Zeit vor der Wiedererrichtung des Tempels zu sehen²⁴. Dann wäre nach der Zerstörung des Jerusalemer Heiligtums die Kultausübung auf einem (wiedererrichteten?) Altar in Jerusalem fortgesetzt worden²⁵. Treffen diese Vermutungen zu, so hat man Q^{TR} hier in demselben Sinne zu verstehen, wie es auch im Heiligkeitgesetz oder in P^g bzw. P^{ol/2} angewandt wurde.

Exkurs: Die Kultreform Hiskias im Chronistischen Geschichtswerk

Im Zusammenhang mit der Kultreform Hiskias soll auch in aller Kürze auf den chronistischen Bericht 2 Chr 29f. eingegangen werden. Der gesamte Bericht besteht aus chronistischem Sondergut, in den - abgesehen von der allgemeinen Erwähnung der Kultreform - nicht einmal die Zerstörung der Nechuschtan aufgenommen wird²⁶. In der Forschung ist die historische Glaubwürdigkeit dieses Berichtes sehr umstritten. Die Extreme bei der Beurteilung der Authentizität dieses Sonderguts schwanken zwischen der völligen Ablehnung²⁷ und der uneingeschränkten Zustimmung²⁸. Da H. Haag nachgewiesen hat, daß 2 Chr 30 aus mehreren Schichten besteht²⁹, sollten auch die umliegenden Kapitel einer literarkritischen Prüfung unterzogen werden³⁰. Dies soll nachfolgend zumindest für 2 Chr 29, 3-19 ansatzweise versucht werden.

²³ Dabei muß berücksichtigt werden, daß dieser Vers auch in den Vorlagen möglicherweise einen Zusatz darstellt, vgl. A. 22.

²⁴ Die Fortsetzung der Kultpraxis zu dieser Zeit wird allerdings von D. Jones, *The Cessation of Sacrifice after the Destruction of the Temple in 586 B.C.*, JThS 14 (1963), 12-31 bestritten. Das Quellenmaterial ist jedoch für eine gesicherte Aussage zu gering. Es wäre auch verwunderlich, wenn so kurz nach der Durchsetzung einer Kultzentralisation das kultische Zentrum gänzlich verloren gegangen wäre, die alten Traditionen aber nach einem beachtlichen Zeitraum wieder aufgegriffen worden wären. Vgl. auch die in dieser Arbeit behandelten Texte aus exilischer Zeit, insbesondere das Heiligkeitgesetz, die eine Kultkontinuität in Jerusalem nahelegen.

²⁵ Daß die Proskynese vor einem Altar stattfinden soll, ist ansonsten im Alten Testament nicht mehr belegt; vgl. aber die ähnlichen Aussagen 1 Chr 16,29; 2 Chr 29,28f.; Ps 29,2; 138,2.

²⁶ Eine brauchbare Untersuchung zur Beurteilung des chronistischen Sondergutes bzw. der Aufnahmen aus dem DtrG findet sich jetzt bei St.L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History* (HSM 33; Atlanta 1985).

²⁷ So größtenteils in der deutschen Forschung. Die deutschsprachigen Darstellungen der Geschichte Israels von M. Noth, S. Herrmann, A.H.J. Gunneweg, M. Metzger und H. Donner gehen auf diese Stelle nicht ein; vgl. daneben auch M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Darmstadt 1967), 159; S. Herrmann, Art. Hiskia, in: TRE 15 (1986), (398-404) 401; L.K. Handy, *Hezekiah's Unlikely Reform*, ZAW 100 (1988), 111-115.

²⁸ Vgl. die Angaben in A. 30.

²⁹ H. Haag, *Das Mazzenfest des Hiskia*, in: H. Gese/H.P. Rüger (Hrsg.), *Wort und Geschichte. Festschrift für Karl Elliger zum 70. Geburtstag* (AOAT 18; Neukirchen-Vluyn 1973), 87-94; vgl. auch ders., *Vom alten zum neuen Pascha. Geschichte und Theologie des Osterfestes* (SBS 49; Stuttgart 1971), 103-107.

³⁰ In der Forschung der vergangenen Jahre wurde auch mehrfach betont, daß sich in den chronistischen Texten des öfteren älteres Quellenmaterial erhalten hat und somit die Texte nicht nur unter zeitgeschichtlichen Aspekten oder im Sinne einer "Auslegung" zu verstehen sind; vgl. z.B. speziell zu 2 Chr 29f. F.L. Moriarty, *The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform*, CBQ 27 (1965), 399-406; H.H. Rowley, *Hezekiah's Reform and Rebellion*, BJRL 44 (1962), 395-431 = ders., *Men of God. Studies in OT History and Prophecy* (London 1963), 98-132; St. McKenzie (A. 26), 161f.; L. Rost, *Zur Vorgeschichte der Kulturreform des Josia*, VT 19 (1969), (113-120) 118-120; J. Rosenbaum, *Hezekiah's Reform and the Deuteronomistic Tradition*, HThR 72 (1979), 23-43. Alle diese Untersuchungen verzichten auf eine eingehendere literarkritische Analyse.

Daß es in 2 Chr 29 Spannungen gibt, wurde schon seit langem erkannt³¹. Zuweilen werden V. 12-15 als spätere Zufügung ausgeschieden³². Doch auch in dem verbleibenden Text finden sich noch zahlreiche mehr oder weniger gewichtige Spannungen.

1. In V. 4 läßt Hiskia die Priester und Leviten kommen, während in V. 5 nur die Leviten angesprochen werden. V. 16 setzt wiederum voraus, daß beide Gruppen an der Reinigungsaktion teilnehmen. Bemerkenswert ist hierbei, daß die Leviten offenbar kein Zutrittsrecht zum Heiligtum besaßen und somit allein die gesamte Reinigung nicht hätten durchführen können.

2. V. 11 umfaßt eine Aufgabenbeschreibung, die mit dem sonstigen Zusammenhang des Kapitels nicht in Verbindung steht.

3. Die Weihung der an der Reinigungsaktion beteiligten Personen, die in V. 5 gefordert wird, wird in V. 15, der meist als Zusatz angesehen wird, berichtet. Zudem wird in V. 5 zuerst die Weihung und dann die Reinigung des Tempels angesprochen, während in V. 19 die Weihung der Reinigung folgt.

4. In V. 3 wird als erste Aktion Hiskias die Reparatur der Tempeltüren ("Stärkung")³³ berichtet. Dies ist zwar nicht ausgeschlossen, verwundert allerdings.

5. Der Tempel hat in diesem Text vier verschiedene Bezeichnungen (*bēt YHWH*, *qōdeš*, *'ūlām*, *hēkāl*).

6. In V. 18 (vgl. auch V. 20) heißt es *ḥizqiyāhū hammēlek*, während in V. 19 mit *hammēlek 'āhāz* die Reihenfolge genau umgekehrt ist.

7. In V. 18 werden der Brandopferaltar und der Schaubrottisch besonders herausgestellt, obwohl sie vorher nicht näher erwähnt wurden. In V. 7 heißt es lediglich, daß keine Brand- und Räucheropfer mehr dargebracht wurden; der Schaubrottisch spielt dort keine Rolle.

8. Innerhalb des gesamten Abschnittes wird Jahwe unterschiedlich bezeichnet (Jahwe, der Gott unserer Väter; Jahwe; unser Gott; der Gott Israels).

9. Von dem Bund (V. 10) ist im Folgenden nicht mehr ausführlich die Rede.

10. In V. 11 findet sich mit der zweifachen Nennung des Dienens eine Doppelung.

11. Auffallend ist der Wechsel zwischen V. 6 und V. 7. Während zuerst noch recht pauschal die Schuld der Väter (in der Wüstenzeit?) angeklagt wird, folgen daraufhin konkrete Vergehen innerhalb des Jerusalemer Tempelkults.

12. In V. 18 werden der Brandopferaltar und der Schaubrottisch appositionell dem Haus Jahwes an die Seite gestellt und nicht durch eine Kopula verbunden³⁴. Der Text scheint eher die Reinigung der beiden Kulteinrichtungen zu behandeln. In diesem Zusammenhang muß auch darauf hingewiesen werden, daß innerhalb der Chronik die Terminologie für den Schaubrottisch erheblich schwankt³⁵, was am ehesten mit verschiedenen verarbeiteten Quellen erklärt werden kann.

13. V. 17 nimmt die Weihung des Tempels, die in V. 20-30 berichtet wird, vorweg.

14. Im Text finden sich einige Deuteronomismen. V. 8b ist ein Zitat aus Jer 29,18 (vgl. auch Jer 18,16; 19,8; 25,9,18; 51,37). Ebenso ist *šh hr' h b' yny YHWH* (V. 6) typisch dtr³⁶. Der restliche Text weist dagegen weitgehend chronistische Sprache auf.

Diese Zusammenstellung der Spannungen macht deutlich, daß der Text nicht einheitlich ist. Andererseits ist es nicht allzu leicht, die einzelnen Schichten voneinander zu trennen. Die nachfolgenden Überlegungen können daher nur ein erster Ansatz zu einer literarkritischen Scheidung des Textes sein.

Auszugehen hat man von der annalistischen Einleitung mit ihren genauen Angaben (V. 3). Fraglich ist jedoch, ob der gesamte Vers ursprünglich ist. Wie oben (Punkt 4) erwähnt wurde, verwundert die Reihenfolge der Aktionen. Zudem steht die Angabe der Stärkung der Türen in deutlichem Wider-

31 Vgl. die Beobachtungen von J. Hänel, Das Recht des Opferschlachtens in der chronistischen Literatur, ZAW 55 (1937), (46-67) 46-49 (allerdings vornehmlich zu V. 20ff.), sowie A.C. Welch, The Work of the Chronicler (London 1939), 103ff. (mit der Kritik von Rudolph, Chronikbücher [A. 3], 293).

32 So Willi, Chronik (A. 1), 199.

33 HZQ pi. wird auch noch in 2 Chr 24,5,12; 34,8,10 im Sinne einer Instandsetzung des Tempels verwendet.

34 Diese wird allerdings harmonisierend von einigen Versionen nachgetragen.

35 Vgl. G. von Rad, Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes (BWANT 54; Stuttgart 1930), 48f.

36 Vgl. M. Weinfeld, Deuteronomy and the Deuteronomist School (Oxford 1972), 339 No. 1.

spruch zu 2 Kön 18,16, wonach Hiskia die Türen durch die Entfernung des Goldbezuges eher "geschwächt" hat. *HZQ* pi. ist ein beliebtes Verb des Chronisten. Man hat daher eher daran zu denken, daß der Chronist die Überlieferung redigierend abänderte und die "Schwächung" der Türen entsprechend seiner interpretierenden Absicht veränderte. Das dabei verwendete Verb diente ihm wohl gleichzeitig für ein Wortspiel mit dem Namen Hiskias. Wichtig für die weiteren Überlegungen ist, daß der Tempel "Haus Jahwes" genannt wird. V. 3* findet eine logische Fortsetzung in V. 4 sowie in *wayyōmer lāhem* in V. 5. V. 4 zeigt, daß in dieser Textschicht Priester und Leviten angesprochen waren. Somit kann der Anfang der nachfolgenden Rede, in der die Leviten allein angesprochen werden, nicht die logische Fortsetzung sein. Will man in der Rede trotzdem einen Bestandteil dieser Textschicht sehen, so hat man von V. 16 auszugehen, wo offensichtlich die Reaktion auf die Aufforderung Hiskias erfolgt. In diesem Vers, der die Tempelreinigung berichtet, ist wieder von den Priestern und den Leviten gemeinsam die Rede, wobei der Unterschied zwischen beiden Gruppen in der Rangordnung beachtet werden muß. Zudem findet sich hier der Begriff "Haus Jahwes" wieder. Dieser Vers setzt sich dann in der genauen Zeitangabe von V. 17 und in der Übermittlung der Nachricht an Hiskia fort. Die Erwähnung des Brandopferaltars und des Schaubrottisches dürften in diesem Vers nicht näher zu erklärende Ergänzungen sein. Von diesen Überlegungen ausgehend kann man sich noch einmal der Rede Hiskias zuwenden. Mit den Ausführungen, die in V. 16f. berichtet werden, ist lediglich V. 5bß³⁷ in Verbindung zu bringen. Somit lautete diese Textschicht folgendermaßen:

- 3 Er öffnete im ersten Jahr seines Königtums im ersten Monat die Türen des Hauses Jahwes.
- 4 Dann ließ er die Priester und Leviten kommen und versammelte sie auf dem Ostplatz.
- 5 Und er sprach zu ihnen: Weht das Haus Jahwes und bringt die Unreinheit aus dem Heiligtum heraus.
- 16 Da gingen die Priester in das Innere des Hauses Jahwes zum Reinigen, und brachten die unreinen Gegenstände, die sie im Tempel Jahwes³⁸ fanden, heraus in den Vorhof des Hauses Jahwes und die Leviten nahmen es, um es hinauszuschaffen, hinaus ins Kidrontal.
- 17 Am ersten Tag des ersten Monats begannen sie mit dem Weihen, und am achten Tag des Monats waren sie bis zur Vorhalle Jahwes gekommen, und sie weihten das Haus Jahwes in acht Tagen, und am 16. Tag des ersten Monats waren sie fertig.
- 18 Da gingen sie hinein zum König Hiskia und sprachen: Wir haben das ganze Haus Jahwes gereinigt.

Der so rekonstruierte Text ist in seinem formalen Aufbau, seiner Betonung der Person des Königs und seinem Interesse für genaue Zeit- und Ortsangaben den Annalentexten, wie sie dem DtrG zugrunde lagen, vergleichbar. Nichts spricht dagegen, diesen Text ebenfalls höfischer Annalistik oder einer Tempelchronik zuzuschreiben. Die Trennung zwischen Priestern und Leviten muß jedoch auf eine nachträgliche Anpassung des Textes an exilisch-nachexilische Verhältnisse zurückgeführt werden. Die Angabe über die Öffnung der Tempeltore läßt sich möglicherweise gut im Zusammenhang mit 2 Kön 16,17f. verstehen. Es ist nicht auszuschließen, daß die Eingriffe des Ahas in den Bestand grundlegender Tempelgeräte (Eherne Meer, Kesselwagen) derart nachhaltige Folgen für den Tempelkult hatten, daß der Tempel vorübergehend geschlossen werden mußte. Da die Gerätschaften teilweise beschädigt waren, ist es auch verständlich, daß der Tempel neu geweiht werden mußte. Bei der Reinigung des Tempels wurde dann (nach dtr Darstellung) auch der Nechuschtan beseitigt. Hierbei handelte es sich vielleicht um die einzige Kultreformmaßnahme Hiskias, während seine übrigen Aktionen sich stärker auf eine Tempelreinigung beziehen. Dies wirft ein völlig neues Bild auf die sog. Kultreform des Hiskia. Der Text beschäftigt sich nur mit den Verhältnissen im Jerusalemer Tempel. Inwieweit jedoch eine landesweite Kultreform des Hiskia historisch ist, läßt sich aus diesem Text nicht erschließen.³⁹ Ähnlich wie es H. Haag für 2 Chr 30 feststellen konnte, gibt es auch in 2 Chr 29 eine

³⁷ Die nähere Angabe "des Gottes eurer Väter" ist, wie im Folgenden noch gezeigt werden soll, eine redaktionelle Verknüpfung dieser Schicht mit der übrigen Rede.

³⁸ Daß hier *hēkāl* sowie in V. 17 'ulām statt *bayit* verwendet wird, ist kein Anlaß für eine weitere literarkritische Scheidung, sondern lediglich ein Zeichen für die Genauigkeit der Beschreibung. Mit *hēkāl* und 'ulām werden hier die einzelnen Bereiche des Tempels bezeichnet, wobei zu beachten ist, daß beide Begriffe jeweils - parallel zu *bēt YHWH* - durch eine Konstruktusverbindung mit *YHWH* verbunden sind (anders V. 7!).

³⁹ Es mag vielleicht nicht zufällig sein, daß auf dem Altar auf dem *Tell es-Seba*^c (vgl. oben S. 127), dessen Vernichtung aus archäologischen Gründen gerne mit der Kultreform Hiskias in Zu-

Vorlage, die in alte Zeit hineinreicht und eine historisch vertrauenswürdige Quelle darstellt. Weitgehend unklar muß jedoch bleiben, warum die dtr Redaktion auf dieses Quellenmaterial verzichtete. Am verständlichsten ist, daß die Deuteronomisten die Aktionen Josias besonders betonten wollten und deswegen die entsprechenden Unternehmungen Hiskias nur beiläufig behandelten.

In der Rede Hiskias läßt sich - allerdings in Einzelheiten nicht deutlich erkennbar - eine zweite Schicht herausarbeiten. Es handelt sich dabei um jene Partien, die die Schuld der Väter zum Thema haben. Der Umfang dieser Schicht lautete etwa folgendermaßen⁴⁰:

- 5 Hört mich an, ihr Leviten. Heiligt euch jetzt,
- 6 denn eure Väter waren treulos und machten, was böse ist in den Augen Jahwes, unseres Gottes, und sie verließen ihn und wandten ihr Angesicht von der Wohnung Jahwes ab und kehrten ihr den Rücken zu.
- 8 Da kam der Zorn Jahwes über Juda und Jerusalem, und er machte sie zum Entsetzen, zum Schauer und zum Spott, wie ihr es mit euren Augen seht.
- 9 Und siehe, unsere Väter fielen durch das Schwert, und unsere Söhne und unsere Töchter und unsere Frauen sind deswegen in der Gefangenschaft.

Dieser Text, der durch die Einfügung "Gott unserer Väter" in V. 5b mit der Vorlage zusätzlich verbunden wurde, ist der Hand des Chronisten zuzuweisen. Dies belegt der Wortschatz; die Deuteronomisten sind im Sinne interpretierender Aufnahme zu verstehen. Diese Schicht findet ihre logische Fortsetzung in V. 12a "da erhoben sich die Leviten" und V. 15 "und versammelten ihre Brüder und heiligten sich und gingen nach den Befehlen des Königs gemäß der Worte Jahwes daran, das Haus Jahwes zu reinigen." Die Tatsache, daß hier die Gruppe der Leviten angesprochen wird, unterstützt zusätzlich die oben angesprochene Zuweisung an den Chronisten.⁴¹ Die Liste V. 12-14 wird einer (zweiten?) chronistischen Hand zuzuweisen sein. Übrig bleiben mit den Versen 7, 10 und 11 drei eigenständige Blöcke, die nicht sicher einer der Schichten zugewiesen werden können. Man wird in ihnen nachchronistische Zusätze zu sehen haben⁴². V. 7 und 11, die das Räucheropfer erwähnen, werden in anderem Zusammenhang noch näher behandelt⁴³.

Abschließend muß auch auf Kap. 30 eingegangen werden, wo sich in V. 14 eine weitere Reinigungsaktion findet:

Und sie machten sich auf und beseitigten die Altäre, die in Jerusalem waren, und alle Räuchergeräte beseitigten sie, und warfen sie ins Kidrontal.

Dieser Vers wurde von H. Haag dem zweiten Bearbeiter des Textes zugeschrieben⁴⁴. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß dieser Vers ebenfalls zur Vorlage gerechnet werden muß, zumal im Rahmen eines Festes die Beseitigung anderer Kultgegenstände verwundert. Neben der Erwähnung des Kidrontales gibt es jedoch keine weiteren sprachlichen Berührungen zur Grundschrift in Kap. 29. Auffällig ist die Umstellung von Subjekt und Objekt in V. 14b gegenüber V. 14a; möglicherweise stellt die Beseitigung der Räuchergeräte deswegen einen Zusatz dar.

Von besonderer Bedeutung ist, was unter *m^c qatf^c rōt* zu verstehen ist. LXX gibt diesen Begriff umschreibend mit *ἐν οἷς ἐθιμύωντο τοὺς ψευδέσι* wieder, während die Vulgata in *quibus idolis adolebatur incensum* übersetzt. Da die Versionen hier den hebräischen Begriff nur umschreibend

sammenhang gebracht wird, eine Schlange (Nechushtan ?) eingraviert war. Möglicherweise waren die Kultreformmaßnahmen Hiskias nur gegen diesen Kult landesweit gerichtet.

40 Auf die Argumentation für den genauen Umfang dieser Schicht kann hier nicht explizit eingegangen werden. Man hat möglicherweise mit einigen nachträglichen Glättungen und Zusätzen zu rechnen.

41 Wahrscheinlich ebenfalls dieser Schicht zuzuordnen sind die Ergänzungen in V. 18*.19; die Betonung des Brandopferaltars und des Schaubrottischs findet sich - insbesondere auch im Zusammenhang mit dem Räucheropfer - in chronistischen Ergänzungsschichten (vgl. dazu u. S. 330ff.).

42 Vgl. dazu Willi, Chronik (A. 1), 194-204.

43 S. dazu unten S. 334f.

44 Haag, Mazzenfest (A. 29), 93.

wiedergeben können, ist der Vorschlag von Ehrlich⁴⁵, stattdessen *hammiqtārōt* (vgl. Ex 30,1) zu lesen, nicht überzeugend, denn in Ex 30,1 können LXX und Vulgata den hebräischen Begriff mit einem Wort übersetzen. Stattdessen ist *hamm qatī rōt* als Part. pi. aufzufassen und am ehesten recht umfassend mit "Räuchergeräte" wiederzugeben. Der Verfasser hat diesen im AT singulären Ausdruck gewählt, um so alle Arten von Kultgeräten für das Räuchern, die es in seiner Zeit gab, zu umschreiben. Man wird diesen Begriff daher als eine übergeordnete Bezeichnung für mehrere Kultgeräte zu verstehen haben, die jeweils eigenständige Bezeichnungen besaßen. Somit ist dieser Text ein Beleg dafür, daß es verschiedene Räuchergeräte im Kult gab (vgl. auch Kap. 4 des archäologischen Teils).

2 Chronik 34,25

Ohne eigentlichen Wert ist der letzte Beleg innerhalb der Grundschrift des ChrG 2 Chr 34,25, da dieser Text wörtlich von der Vorlage 2 Kön 22,17 übernommen wurde.

1 Chronik 6,34

Die Echtheit von 1 Chr 6,34 ist in der Forschung umstritten. Während Rudolph⁴⁶ und Galling⁴⁷ in diesem Vers einen Nachtrag sehen, wird er von Willi⁴⁸ und Noth⁴⁹ für echt gehalten. Willi's Argumente für die Originalität von 1 Chr 6,35-38 überzeugen zwar, doch gilt dies nicht im selben Maß für V. 34. Die von ihm herangezogene Formulierung *ūl^ekappēr al-yisrā'ēl* hat zwar eine wörtliche Parallele in Neh 10,34, während 2 Chr 29,24 *l^ekappēr al-kōl-yisrā'ēl* und Num 8,19 *ūl^ekappēr al-b^enē yisrā'ēl* hat. Es muß somit vorläufig offen bleiben, ob es sich bei diesem Vers um einen Zusatz handelt. Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch, daß hier aaronidische Interessen eingebracht werden, ein Sachverhalt, der im Zusammenhang mit den bisher untersuchten Texten zum Räucheropfer etwas überrascht⁵⁰.

Der Text hat folgenden Wortlaut:

34 Aaron und seine Söhne sind es, die auf dem Brandopferaltar und auf dem Räucheropferaltar räuchern, (sie sind zuständig) für den ganzen Dienst im Allerheiligsten, und um Israel zu sühnen, so wie es Mose, der Knecht Gottes, befohlen hatte.

Hier findet sich eine dreifache Aufgabengliederung, wie sie auch bei den kultischen Nachträgen - allerdings in klarerer Form - noch angetroffen werden wird. Die Aaroniden hatten demnach eine dreifache Aufgabe: Sie sind für den Dienst an den beiden Altären zuständig, sie dürfen in das Allerheiligste treten, und ihnen obliegt die Sühne für das Volk. *QTR* ist hier eindeutig ein terminus technicus

⁴⁵ A.B. Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, sprachliches und sachliches. VII (Leipzig 1914 = Hildesheim 1964), 377.

⁴⁶ Rudolph, Chronikbücher (A.3), 59-61.

⁴⁷ Galling, Chronik (A.5), 29.

⁴⁸ Willi, Chronik (A. 1), 214 A. 35 (mit ausführlicher Begründung).

⁴⁹ Noth (A. 2), 120f.

⁵⁰ Vgl. auch die Ergänzungsschicht in 2 Chr 26,18. Eine denkbare Erklärung, die aber auf einer größeren Textgrundlage überprüft werden muß, ist, daß eine historisch ausgerichtete Grundschrift des ChrG eine mindestens zweimalige redaktionelle Bearbeitung unter kultischen Aspekten erhalten hat, wobei die eine Bearbeitungsschicht aaronidische, die andere dagegen levitische Interessen einarbeitete. Die aaronidische Schicht wäre dann stark von der Priesterschrift geprägt.

für das Verbrennen aller Opfergaben. Mit der Nennung des Räucheraltars wird hier sicherlich Ex 30,1-10 vorausgesetzt.

Zusammenfassung: Das Räucheropfer in der chronistischen Grundschrift

Die bisherige Untersuchung der Stellen in der Grundschrift des ChrG hat gezeigt, daß der Chronist keinerlei weitergehendes Interesse am Räucheropfer hat. Er verwendet diese Opferart meist in dtr Tradition, gibt aber ebensowenig wie der Deuteronomist an, welche Opferpraxis damit verbunden ist. Man ist daher meist auf Vermutungen angewiesen. Die Aufnahme dtr Traditionen legt es aber nahe, an dieselbe Opfermaterie, nämlich aller Wahrscheinlichkeit nach Fett und Brot, zu denken. 2 Chr 25,14-16 und 26,16-20* lassen die Vermutung aufkommen, daß es sich dort um Spezereien als Opfermaterie handelt. Eine Sonderstellung nimmt 1 Chr 6,34 ein, dessen Zugehörigkeit zur chronistischen Grundschrift umstritten ist. Dort meint *QTR* das Verbrennen von jeglicher Opfermaterie auf einem Altar. Hier wird auch - einzig unter den bisher behandelten Texten - ein Räucheraltar entsprechend Ex 30,1-10 vorausgesetzt. Dies macht neben den bereits oben genannten Argumenten die Annahme wahrscheinlich, daß 1 Chr 6,34 eher zu den Ergänzungen zu rechnen ist. Da somit die Texte der Grundschrift den Räucheraltar nicht erwähnen, kann man annehmen, daß er zur Abfassungszeit dieser Schicht noch nicht existierte.⁵¹ Dies legt auch die Erwähnung von *miqṭeret* in 2 Chr 26,18 nahe.

In einem zweiten Arbeitsschritt werden nun noch die **kultischen Zusätze** zum chronistischen Geschichtswerk untersucht, soweit sie das Räuchern betreffen. Inwieweit diese wiederum auf eine einheitliche Bearbeitungsschicht zurückgehen, kann hier nicht weitergehend gelöst werden. Es fällt aber auch hier wieder auf, daß es kultische Zusätze gibt, die aaronidische und levitische Interessen vertreten; man wird dabei wahrscheinlich an zwei Redaktionsphasen zu denken haben.⁵² Willi hat die kultischen Zusätze einheitlich in die Zeit um 200 v.Chr. datiert.⁵³

1 Chronik 23,13

Schon M. Noth hat erkannt, daß 1 Chr 23-27 ein Zusatz innerhalb des ChrG ist, durch den die Kultusbeamten der nachexilischen Zeit in ihrem Ursprung auf Da-

⁵¹ Die Grundschrift müßte dann allerdings erheblich älter anzusetzen sein, als dies gemeinhin in der deutschen Forschung geschieht. Die Grundschrift muß dann vor Ex 30 datiert werden; man käme damit ins 4. oder vielleicht sogar ins 5. Jh. Nähere Informationen wird man jedoch nur auf Grund einer breiter angelegten Untersuchung erhalten können, bei der die Parallelen zwischen den kultischen Informationen der chronistischen Grundschrift und den verschiedenen Entwicklungsstufen der Priesterschrift herausgearbeitet werden.

⁵² Vgl. auch A. 50.

⁵³ Vgl. A. 4.

vid zurückgeführt werden sollen⁵⁴. Ihm folgten u.a. Willi⁵⁵, Rudolph⁵⁶ und Galling⁵⁷. Innerhalb dieser Kapitel findet sich in 23,13 die nächste Erwähnung eines mit der Wurzel *QTR* gebildeten Wortes:

13 Die Söhne Amrāms waren Aaron und Mose. Aaron wurde ausgesondert, um das Allerheiligste zu heiligen⁵⁸, er und seine Söhne, auf ewig, um vor Jahwe zu räuchern, um zu dienen⁵⁹ und um zu segnen in seinem Namen auf ewig.

Hier liegt - wie bereits bei 1 Chr 6,34 - eine dreifache Auftragsformel vor, deren Glieder jeweils mit *l^e* eingeleitet sind. Das dritte Glied ist durch die Kopula zusätzlich in zwei Elemente aufgespalten. *QDS^x* hif. im Sinne von "heiligen, weihen" findet sich oftmals im Alten Testament. *ŠRT* pi. ist eine insbesondere auch in der Chronik häufig anzutreffende Bezeichnung für den Priester- und Levitendienst. Das "Segnen im Namen Jahwes" findet sich auch in Dtn 10,8 und 21,5, daneben auch in Sir 45,15. Dtn 10,8, eine Auftragsbeschreibung der Leviten, hat dabei genau denselben Aufbau wie 1 Chr 23,13. An beiden Stellen wird eine dreigliedrige Formel mit aufgespaltenem dritten Glied verwendet. Dieses dritte Glied ist zudem in beiden Texten identisch. Bemerkenswert sind aber auch die Unterschiede zwischen beiden Texten. In Dtn 10,8 werden die Leviten beauftragt, während in 1 Chr 23,13 die Aaroniden von den Leviten noch einmal ausgesondert und mit dieser besonderen Aufgabe betraut werden. Zudem unterscheiden sich auch die beiden ersten Glieder erheblich. In Dtn 10,8 sollen die Leviten die Bundeslade tragen und vor Jahwe stehen, während die Aaroniden hier das Allerheiligste heiligen und vor Jahwe räuchern sollen. Nicht zuletzt ist jedoch auffällig, daß in Dtn 10,8 die Leviten bis zum heutigen Tag, also bis zur Abfassung des Textes, den Dienst versehen, während nach 1 Chr 23,13 der Dienst ein "ewiger Dienst" ist. Daß auch in Dtn 10,8 eine solche Zeitangabe am Schluß folgt, ist andererseits auch ein Zeichen dafür, daß sie zum formalen Grundbestand dieser Gattung gehört. Es verwundert jedoch, daß auch nach dem ersten Glied in 1 Chr 23,13 eine derartige Zeitangabe erfolgt, nicht jedoch nach dem zweiten Glied. Da sie im ersten Glied etwas nachhängt, kann man annehmen, daß sie dort als Parallele zum dritten Glied zugefügt wurde. Das Fehlen beim zweiten Glied ist dann jedoch nicht zufällig, sondern inhaltlich bedingt. Der Sachverhalt, daß die Aaroniden nicht ewig vor Jahwe räuchern sollen, kann am besten damit erklärt werden, daß nach Anschauung dieser kultischen Redaktion dieser Dienst in den Bereich der Leviten übergeht (vgl. die nachfolgenden Texte, insbesondere 2 Chr 13,10f., wo auf Grund des grammatikalischen Anschlusses die Leviten die Aufgabe des Räucherns haben). Eine genauere Angabe, um welche Opfermaterie und um welches Opfer es sich in diesem Text handelt, ergibt sich leider nicht.

54 Noth, Studien (A. 2), 114f.

55 Willi, Chronik (A. 1), 194f.

56 Rudolph, Chronikbücher (A. 3), 152f.

57 Galling, Chronik (A. 5), 63ff.

58 Das Suffix am Infinitiv kann das Subjekt vertreten, vgl. Rudolph, Chronikbücher (A. 3) und S. Oettli, Die geschichtlichen Hagiographen (KK A/8; München u.a. 1889), jeweils z.St.

59 Streiche das Suffix (Dittographie).

1 Chronik 28,18

Meist als Zusatz wird auch 1 Chr 28,14-18 angesehen⁶⁰. Innerhalb dieses Abschnittes, der die Kultgeräte, verbunden mit einer nicht näher bestimmten Gewichtsangabe, aufzählt, findet sich in V. 18 auch eine Erwähnung des Räucheraltars:

... und für den Räucheraltar geläutertes Gold nach seinem Gewicht ...

Die Angabe, daß es sich bei dem Räucheraltar um geläutertes Gold handelt, ist eine singuläre Aussage im Alten Testament. *ZQQ* findet sich in Verbindung mit Metallen noch in Hi 28,1; Mal 3,3 (jeweils Gold); Mal 3,3; 1 Chr 29,4; Ps 12,7 (jeweils Silber). Mit dem geläuterten Gold ist wohl nichts anderes als das reine Gold des goldenen Räucheraltars⁶¹ gemeint. Dieser Text setzt somit die Einführung des Räucheraltars in den nachexilischen Kult voraus.

2 Chronik 2,3.5

Innerhalb des ansonsten recht nüchtern gehaltenen Berichts über die Vorbereitungen zum Tempelbau 2 Chr 1,18 - 2,16 fallen die Verse 2,3aß (ab *l^ehaqīr*) *ḡd.b* - 5 deutlich heraus⁶². Während der Kontext die Vorbereitungsmaßnahmen für den Tempelbau zum Thema hat, wird hier eine kultische Reflexion eingeschoben:

- 3 ... um vor ihm wohlriechendes Räucherwerk und regelmäßig die Aufschichtung (der Schaubrote), und Brandopfer am Morgen und am Abend an Sabbaten und an Neumonden und an den Festtagen Jahwes, unseres Gottes, zu räuchern⁶³.
- 4 Und das Haus, das ich bauen werde, soll groß sein, denn unser Gott ist größer als alle Götter.
- 5 Wer aber hat die Kraft, um ihm ein Haus zu bauen, denn der Himmel und die Himmel der Himmel können ihn nicht fassen? Wer bin ich, daß ich ihm ein Haus baue, außer um vor ihm zu räuchern?

Der Text zerfällt formgeschichtlich in drei Abschnitte, denen jeweils ein Vers zugeordnet werden kann. V. 3 ist eine kultische Bestimmung, V. 4 eine theologische Reflexion über die Größe des neu zu bauenden Hauses⁶⁴, V. 5 eine theologische Selbstreflexion⁶⁵, verbunden mit einem Zitat aus 2 Kön 8,27//2 Chr 6,18. Der ganze Einschub ist durch die Inclusio *l^ehaqīr l^epānāw* nach vorne und hinten zuzätzlich abgegrenzt.

Die mit *QTR* gebildete Inclusio weist auf eine Hochschätzung dieses Kultterminus hin, wie sie in den Texten der chronistischen Grundschrift nicht anzutreffen

60 Vgl. mit einer ausführlichen literarkritischen Begründung Rudolph, Chronikbücher (A. 3), 185; Willi, Chronik (A. 1), 197.

61 Ex 30; 39,38; 40,5.26; Num 4,11; vgl. auch 1 Kön 7,48; 2 Chr 4,19.

62 Vgl. auch Gallig, Chronik (A. 5), 82f.

63 Von *l^ehaqīr* hängen alle nachfolgenden Substantive ab. Der Einwand Rudolph's, Chronikbücher (A. 3), 198, z.St. überzeugt aus sprachlichen Gründen ebensowenig wie die Übersetzung Gallig's, Chronik (A. 5), 82 und andere Übersetzungen. Vgl. dazu auch die Anmerkungen in der Exegese.

64 Inhaltlich wird hier 1 Chr 22,5 aufgenommen.

65 Diese Gattung wurde von G.W. Coats, Self-Abasement and Insult-Formulas, JBL 89 (1970), 14-26 ausführlich behandelt.

ist. Das Räuchern steht hier *pars pro toto* für die kultische Gottesverehrung (vgl. V. 5b). Die kultischen Bestimmungen fußen auf der Priesterschrift, haben darüber hinaus aber auch singuläre Elemente. Das Räuchern wohlriechenden Räucherwerks findet sich Ex 25,6; 30,7; 31,11; 35,8.15.28; 37,29; 39,38; 40,27; Lev 4,7; 16,12; Num 4,16; 2 Chr 13,11 (vgl. auch Ex 30,34); bei den priesterschriftlichen Texten handelt es sich jeweils um späte Nachträge. Die hier verwendete Bezeichnung der Schaubrote *ma^cāreket* findet sich nur in späten Texten (Lev 24,6.7; Neh 10,34; 1 Chr 9,32; 23,29; 28,16; 2 Chr 13,1; 29,18); die Verbindung mit *tāmīd* findet sich nur hier. Daneben gibt es im Alten Testament noch verschiedene andere Bezeichnungen für Schaubrote⁶⁶. Daß *QTR* hif. hier mit den Schaubroten verbunden wird, muß nicht überraschen, da in nachexilischer Zeit der beigegebene Weihrauch verbrannt wurde. Dies erklärt auch, wieso die Schaubrote noch vor den Brandopfern genannt werden: Die Opferarten sind hier nach ihrer Opfermaterie aufgezählt. Zuerst werden die Opferarten genannt, bei denen Spezereien verbrannt werden, dann die Tieropfer. Dies zeigt, welche hohe Bedeutung das Verbrennen von Aromata in der spätnachexilischen Zeit erhalten hat. Das Räucheropfer ist inzwischen zum bedeutendsten Opfer geworden und steht noch vor dem Brandopfer (vgl. dagegen die Reihenfolge der Opfer in Lev 1-5). Das Abendbrandopfer wird auch in Ex 29,38-46; 1 Chr 16,40; 2 Chr 13,11; 31,3; Esr 3,3 erwähnt, das Morgenbrandopfer darüber hinaus auch in Lev 9,17; 28,23; Ez 46,15; 2 Kön 16,15. Zusätzlich gibt es mehrfach im Alten Testament noch eine Erwähnung des *Tāmīd*-Opfers, wobei unklar bleibt, um welche Opfer es sich dabei genau handelt⁶⁷. Das Sabbats- und Neumondbrandopfer findet sich in Num 28,9ff.; Ez 45,17; 2 Chr 8,13; 31,3. Von einem Brandopfer bei den Festen ist in Num 15,3; 28,2; Ez 45,17; 2 Chr 8,13; 31,3 die Rede. Nahezu alle in diesem Text genannten Opfer finden sich auch in Num 28 wieder. Eine Ausnahme bildet lediglich das Räucheropfer.

QTR hif. beschreibt hier das Verbrennen aller Opfermaterien. Das Verb ist somit unabhängig von jeglicher mit ihr verbundenen Materie und wird als kultischer Begriff für das Verbrennen vegetabiler und tierischer Opfer verwendet⁶⁸. Auffällig ist, daß es nicht für die Gemeinschaftsopfer angewandt wird. Daher kann die Bedeutung von *QTR* hif. noch näher qualifiziert werden: es umfaßt die Überbringung einer Opfergabe an Jahwe, die durch das Verbrennen ausgeführt wird. Mit der Nennung des Räucherwerkes wird hier deutlich Ex 30, 34-38 vorausgesetzt.

⁶⁶ Vgl. hierzu vor allem W. Dommershausen, Art. *læhæn*, ThWAT IV, (538-547) 543-545; L. Rost, Zu den Festopfervorschriften von Num 28 und 29, ThLZ 83 (1958), 329-334.

⁶⁷ Vgl. dazu R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Testament (WMANT 24; Neukirchen-Vluyn 1967), 74-76.

⁶⁸ Ähnlich ist auch der Sachverhalt in Sir 45,14.

2 Chronik 13,11

Ebenfalls einen sekundären Zusatz kultischer Prägung findet man in 2 Chr 13,10f. Willi⁶⁹ will nur in V. 11a (ab "Räucherwerk") einen Zusatz sehen, doch überzeugt diese Ausgrenzung nicht ganz. Galling⁷⁰ hält dagegen den gesamten Komplex V. 4-12 für einen sekundären Eintrag. Damit geht allerdings ein wesentlicher Bestandteil des Textes verloren, der für den Gesamtzusammenhang zwar nicht notwendig, aber doch bedeutend ist. V. 10 wird als Gegensatz zu den Verstößen im Nordreich (V. 9) verwendet. Dieser Vers findet seine logische Fortsetzung in V. 11a γ .b. Die eingeschobene Beschreibung der Opferpraxis in V. 11a αβ ist durch nichts begründet, zumal die in diesem Text geschilderte Auseinandersetzung sich an der Rechtmäßigkeit der Priester, nicht aber an der Rechtmäßigkeit der Kultpraxis orientiert, wie man es auf Grund des Kontextes erwarten würde. Die Grundschrift lautete demnach folgendermaßen:

10 Wir aber, deren Gott Jahwe ist, wir haben ihn nicht verlassen, und als Priester dienen Jahwe die Söhne Aarons und die Leviten in ihrem Dienst⁷¹.

11 Denn wir beachten die Verordnungen Jahwes, unseres Gottes, ihr aber habt ihn verlassen.

Der kultische Zusatz lautet dagegen:

Sie räuchern Jahwe Morgen für Morgen und Abend für Abend Brandopfer und wohlriechendes Räucherwerk und die Aufschichtung der Schaubrote auf dem reinen Tisch, und zünden den Abend für Abend die goldene Menora und ihre Lichter an⁷².

Sprachlich und inhaltlich hat dieser Zusatz enge Beziehungen zu 2 Chr 2, 3*-5 und 1 Chr 28,14-18. Er kann daher derselben Hand zugeschrieben werden. Auffällig ist auch hier wieder, daß *QTR* als Verb für das Brandopfer, (den Weihrauch der) Schaubrote und für das wohlriechende Räucherwerk verwendet wird. Mit *q^etōret* ist hier zweifelsohne die in Ex 30,34-48 beschriebene Mischung verschiedener Spezereien gemeint. Besonders bemerkenswert ist, daß durch die sprachliche Verknüpfung der Ergänzung mit dem Grundtext die Leviten diese Opfer vollziehen.

2 Chronik 29,7,11

In einem Exkurs wurden oben die literarkritischen Verhältnisse in 2 Chr 29 näher untersucht. Dabei zeigte sich, daß die Verse 7 und 11, in denen vom Räucheropfer die Rede ist, eigenständige Nachträge in diesem Kapitel sind. Sie sollen nun noch eingehender behandelt werden.

7 Auch die Türen der Vorhalle verschlossen sie, und löschten die Lampen⁷³, und Räucherwerk räucherten sie nicht und ein Brandopfer verbrannten sie nicht in dem Heiligtum für den Gott Israels.

69 Willi, Chronik (A. 1), 197.

70 Galling, Chronik (A. 5), 108.

71 Ergänze wie fast alle Versionen das Suffix.

72 Der inf. pi. setzt das Partizip *maqūlīm* fort; vgl. dazu G-K § 144p (allerdings dort ohne *w^e*).

73 Der Vorschlag von Galling, Chronik (A. 5), 154, *bqdš* hierher zu setzen, überzeugt nicht. Es geht diesem Vers nicht um eine genaue Ortsangabe oder um einen Parallelismus (vgl. auch Exegese).

Bei diesen vier Anschuldigungen müssen die Formulierungen genau beachtet werden. In den ersten beiden Gliedern wird das Verb vorangestellt, während bei den beiden letzten Gliedern die verneinten Verben nachgestellt sind. Zudem sind jeweils Objekt und Verb bei den letzten beiden Gliedern von derselben Wurzel gebildet. Die Gegenüberstellung von Brandopfer und Räucherwerk zeigt deutlich, daß hier zwei Altäre vorausgesetzt werden. *Q^etōret* bezieht sich somit auf das in den späten Nachträgen zu P genannte Räucherwerk.

Von besonderer Bedeutung ist V. 11:

11 Meine Söhne, seid nicht nachlässig, denn euch hat Jahwe erwählt, daß ihr vor ihm stehen sollt, daß ihr ihm dienen sollt, daß ihr für ihn Diener und Räucherer sein sollt.

Der Zusammenhang legt es nahe, daß hier die Leviten angesprochen sind. Allerdings bleibt offen, wieso sie mit "meine Söhne" angesprochen werden. *ŠRT* pi. ist in der Chronik mehrfach als Bezeichnung für den Dienst der Priester oder Leviten verwendet. *ŠRT* pi. und *Q^eT^r* hif. finden sich nebeneinander nur noch in 1 Chr 23,13. Bei der Gestaltung dieses Verses wurde nahezu wörtlich Dtn 18,5 aufgenommen (vgl. auch Dtn 21,5 und 1 Sam 2,28)⁷⁴. Anschließend wurde dieses Zitat zu einer dreigliedrigen Formel ausgebaut, wobei das letzte Glied nochmals in zwei Einzelaussagen aufgespalten ist. Dieser Vers stellt offenbar den programmatischen Versuch dar, Rechte, die herkömmlicherweise den (levitischen) Priestern zukommen, auf die Leviten zu übertragen⁷⁵. Allerdings bleibt ungeklärt, ob diese Rechte zur Zeit der Abfassung dieses Textes bereits auf die Leviten übergegangen sind, oder ob es sich lediglich um ein Programm handelte. Somit bleibt als Ergebnis dieser Untersuchung einzig festzuhalten, daß die Leviten Priesterrechte, darunter auch das Vorrecht des Räucherns, in der Zeit um 200 v.Chr. für sich beanspruchten. Die Opfermaterie muß offen bleiben; möglicherweise ist hier jegliche Art von Verbrennen von Opfern gemeint.

Zusammenfassung: Das Räucheropfer in den kultischen Zusätzen im ChrG

In den kultischen Zusätzen zeigt sich deutlich ein Interesse am Räucheropfer. *Q^eT^r* ist der kultische terminus technicus für das Verbrennen derjenigen Opfergaben, die Jahwe gänzlich übereignet werden. Die Opfermaterie für den Räucheraltar ist nun deutlich eine Mischung verschiedener Spezereien (vgl. Ex 30,34-38). Die kultischen Zusätze stehen unter dem Eindruck der späten Nachträge zur Priesterschrift, haben jedoch in der Betonung der jeweils aaronidischen und levitischen Interessen einen eigenen Schwerpunkt.

⁷⁴ Einige weitere solcher Auftragsbeschreibungen wurden auch schon oben behandelt. M.W. sind diese für Priester- und Levitenbeauftragungen typischen drei- bzw. viergliedrigen Formeln noch nie zusammenfassend unter formgeschichtlichen Aspekten untersucht worden. Sie sind nicht nur im kultischen, sondern auch im profanen Bereich belegt; vgl. z.B. 2 Sam 11,11.

⁷⁵ In Dtn 18,5 sind die levitischen Priester Subjekt. In 1 Sam 2,28 ist ein noch älterer Stand erhalten: dort sind Priester Subjekt. Der Verlauf der levitischen Emanzipation läßt sich heute kaum mehr nachzeichnen; vgl. aber die kurze, mit zahlreichem Quellenmaterial versehene Zusammenstellung von R. Meyer, Art. *לֵוִי* (ע) *לְטַעַם*, ThWNT IV, 245-247.

Kap. 13. Hiphil und Piel

QTR gehört zu den denominierten Verben, die nur im Piel und Hiphil¹ belegt sind. Neben *q^etōret*², *q^etōrā* und *qittēr*, die jeweils eine kultische Bedeutung haben, findet sich mit *qītōr*³ ein weiteres Substantiv, das jedoch durchweg profan gebraucht wird. Innerhalb der nordwestsemitischen Sprachfamilie finden sich in Ugarit weitere Belege (KTU 1.17.I.28;⁴ 1.17.I.47;⁵ 1.17.II.1;⁶ 1.18.IV.26;⁷ 1.18.IV.37;⁸ 1.19.II.88;⁹ RIH 78/20.3¹⁰) für das Substantiv. Das Verb ist bislang in ugaritischen Texten nicht belegt. In den Texten aus Ugarit läßt sich eine kultische Bedeutung von *qtr* als Opferrauch bzw. von *qtrh* als Weihrauch bislang nicht mit Sicherheit nachweisen. Die Interpretation von KTU 1.17.I.28 par. ist noch nicht völlig geklärt. Der profanen Verwendung von *qtr* in Ugarit entspricht der profane Gebrauch von *qītōr* in Gen 19,28; Ps 119,83; 148,8. Allerdings ist in Ugarit auch das Weihrauchbecken in seiner hypostasierten Form belegt (KTU

1 In Cant 3,6 ist es daneben auch im Pual belegt. Das Hophal findet sich in Lev 6,15 und Mal 1,11.

2 Vgl. neben den biblischen Belegen auch den punischen Text KAI 76 B 3.6.

3 Gen 19,28; Ps 119,83; 148,8.

4 Dieser vieldiskutierte Text über die Sohnespflichten wird von M. Dietrich/O. Loretz, Bemerkungen zum Aqhat-Text. Zur ugaritischen Lexikographie (XIV), UF 10 (1978), (65-71) 67f. folgendermaßen übersetzt (25-28): "Und sein Sohn wird im Hause sein, ein Wurzelsproß inmitten seines Palastes, der aufstellt die Ahnenstele, im Heiligtum das Sonnenemblem des Stammes, zur Erde hin darbringt seinen Weihrauch, zum Staube hin den Gesang seines Heiligtums". In der Forschung ist die Bedeutung von *qtrh* in Z. 28 umstritten. Einige Forscher interpretieren das Wort als "Rauch", während andere konkret an "Weihrauch" denken. Vgl. hierzu zuletzt Y. Avishur, "The Duties of the Son" in the "Story of Aqhat" and Ezekiel's Prophecy on Idolatry (Ch. 8), UF 17 (1986), (49-60) 52; J.C. de Moor, The Ancestral Cult in KTU 1.17.I.26-28, UF 17 (1986), 407-409. Es ist jedoch fraglich, ob *qtr(h)* hier überhaupt in einem konkreten Sinne zu verstehen ist. A. Caquot u.a., Textes Ougaritiques. Tome I. Mythes et Légendes. Introduction, Traduction, Commentaire (Paris 1974), 422 mit A. q übersetzen "qui délivrera de la terre son âme".

5 *Qtrh* ist hier eine analog zu KTU 1.17.I.28 vorgenommene Ergänzung.

6 *Qtrk* ist hier eine analog zu KTU 1.17.I.28 vorgenommene Ergänzung.

7 Dietrich/Loretz, Bemerkungen (A. 4), 68f. übersetzen: "es entweiche wie Wind seine Seele, wie Speichel sein Leben, wie Rauch aus seiner Nase sein Gemüt". *Qtr* wird hier zweifelsfrei im Sinne einer Todesmetaphorik verstanden (vgl. auch die in diese Richtung gehende Übersetzung von KTU 1.17.I.28 par. von Caquot u.a., Textes Ougaritiques [A. 4]). Y. Avishur, The Ghost-Expelling Incantation from Ugarit (Ras Ibn Hani 78/20), UF 13 (1981), (13-25) 18 hat auf Hos 13,3 und Maqlū V:169 als mögliche Parallelen hingewiesen.

8 Auch hier ist *qtr* wieder - parallel zu KTU 1.18.IV.26 - im Sinne einer Todesmetaphorik verwendet. Caquot u.a., Textes Ougaritiques (A. 4) übersetzen: "La vie (d'Aqhat) s'est échappée comme un vent, [son] principe vital [comme une glaire], comme une fumée [de ses narines ...].

9 Hier wird gerne *qtr* ergänzt, doch ist diese Lesung keineswegs gesichert; vgl. M. Dijkstra/J.C. de Moor, Problematical Passages in the Legend of Aqhātu, UF 7 (1975), (171-215) 208.

10 In diesem Text wird *qtr* meist im Sinne von Rauch verstanden, so zuletzt O. Loretz/P. Xella, Beschwörung und Krankenheilung in RIH 78/20, Materiali Lessicali ed Epigrafici I (1982), (37-46) 41. K. Aartun, Neue Beiträge zum ugaritischen Lexikon (II), UF 17 (1986), (1-47) 20 hat dagegen vorgeschlagen, hier *qtr* als (Gift-)Schlange zu verstehen.

1.47.31; 1.109.30¹¹; 1.118.30).¹² Möglicherweise handelt es sich dabei um die im archäologischen Teil behandelten Räuchergeräte (vgl. o. S. 34f.).¹³

Ein altes Problem der Interpretation ist der Unterschied zwischen Hiphil und Piel. Im wesentlichen beherrschten zwei verschiedene Ansichten die Forschungsgeschichte:

1. Das Piel ist die ältere Form, während das Hiphil jünger ist.¹⁴
2. Das Hiphil meint den offiziellen Kult, während das Piel den heidnischen Kult umschreibt.¹⁵

In neuerer Zeit wurden zur genauen Bestimmung des Unterschiedes zwei größere Untersuchungen vorgelegt. In einem Aufsatz hat sich D. Edelman mit diesem Problem beschäftigt.¹⁶ Sie kommt zu folgenden Ergebnissen: "An analysis of the use of *qittēr* in the Old Testament reveals that the verb designates the act of burning the 'iššim portions of a sacrifice, the 'food offerings', on the altar. I therefore suggest that a more accurate and precise working definition of *qittēr* than those presently used would be 'burn the food offerings' (395). ... Three facts emerge, however, which allow the proposed definition to be formed: the verb's action was performed on the altar ...; the action was performed by priests ...; and grain was one of the substances acted upon by the verb ... (395f.). ... All biblical examples have no direct object associated with the verb. This is not surprising, however, since the verb's definition seems to include the 'iššim as the 'built-in' direct object which is 'turned to smoke'. Because of this, the piel cannot be rendered simply 'turn to smoke, send up in smoke' or 'burn'; the definition must include 'food offerings' as the direct object. These other definitions are to be reserved for the hiphil, which is used transitively with the specific items which could be an 'iššeh portion and with incense (399). ... The distributional pattern of *qittēr* suggest that this conjugation went out of use by the time of the writing down of the priestly legalisation (Exodus and Leviticus) and Chronicles, being subsumed under the broader semantic range of *hiqtīr* (401). ... *qittēr* and *hiqtīr* are used consistently to express the idea of burning the food offerings in intransitive and transitive constructions respectively, until the period of the prophets Hosea and Jeremiah and the writings of the Kings. At this point, *hiqtīr* begins to be used in intransitive as well as transitive constructions. By the time of the writing down of priestly legalisation (Exodus and Leviticus) and Chronicles, *hiqtīr* appears to have become the preferable stem for both transitive and intransitive constructions (401). ... *qittēr* is a neutral term which describes an act in the sacrificial rite; it has no overtones of illegitimacy associated with it (402)." Ihre Analyse kann jedoch nicht vollständig überzeugen. Unklar bleibt vor allem, warum 1 Kön 3,3; 11,8, beides dtr Königsbeurteilungen, das Hiphil verwenden, während die übrigen Königsbeurteilungen das Piel vorziehen. Ähnlich unklar bleibt, warum das ChrG vornehmlich das Hiphil verwendet, in 2 Chr 25,14; 28,4; 28,25; 34,25¹⁷ jedoch das Piel benutzt wird. Zudem läßt sich ihre Vermutung, daß das Piel immer Speiseopfer meint, nicht an Hand der biblischen Texte mit Sicherheit nachweisen. Im Ansatz richtiger dürfte die Analyse von E. Jenni sein, der annimmt, daß das Piel "regelmäßig für den

¹¹ Hier findet sich die Nebenform *qzrt*.

¹² Zur Übersetzung vgl. TUAT II/3, 303 31/30 sowie zur Diskussion M. Dietrich/O. Loretz, Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I). Ein Forschungsbericht, UF 13 (1981), (63-100) 68f.

¹³ Der entsprechende kultische Begriff dürfte *dgt* gewesen sein; vgl. dazu zuletzt die ausführlichen Äußerungen von B. Margalit, Lexicographical Notes on the Aqht Epic (Part II: KTU 1.19), UF 16 (1984), (119-179) 164-166.

¹⁴ Dies wurde z.B. von J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin⁶ 1927), 63 A. 2; K. Budde, Die Bücher Samuel (KHC 8; Tübingen/Leipzig 1902), 19; W. Nowack, Richter, Ruth und Bücher Samuelis (HK I/4; Göttingen 1902), 13; M. Löhr, Die Bücher Samuels (KEH 4; Leipzig 1898), 15; B. Stade, Das vermeintliche aramäisch-assyrische Äquivalent der מְכַלֵּת Jer 7,44, ZAW 6 (1886), (289-339) 298f.; W.R. Harper, Amos and Hosea (ICC; Edinburgh⁷ 1953), 235; W. Rudolph, Hosea (KAT XIII/1; Gütersloh 1966), 65 vertreten.

¹⁵ Vgl. z.B. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (Berlin u.a.¹⁷ 1915 = 1962), 711.

¹⁶ D. Edelman, The Meaning of *Qittēr*, VT 35 (1985), 395-404.

¹⁷ Das *Qere* liest hier Piel.

illegitimen Kult gebraucht [wird]. In Analogie zu ןב״י pi. *opfern* ..., mit dem das Verbum häufig zusammen auftritt, ist der Resultativ durch das sukzessive, immer wieder neue Handeln, das anklagend festgehalten wird, bedingt. Bei einer einzigen aktuellen Räucherhandlung oder bei der Bezeichnung der (als Einheit vorgestellten) Handlung als solcher, auch wenn sie regelmäßig (iterativ) vorgenommen werden soll, steht ר״ח hi. (70 mal). In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich dabei um den legitimen Kult ..., seltener auch um illegitime Räucherungen ... Auch in diesem letzteren Fall unterscheidet sich das Hif'il meistens vom Pi'el dadurch, daß es eine aktuell vorgestellte Handlung bezeichnet. Nur an wenigen Stellen wie 1. Kön. 3,3 und 11,8 (mit ר״ח hi. neben ןב״י pi.) oder 2. Chr. 28,3 würde man eigentlich das Pi'el erwarten. In 2. Chr. 34,25 mit K = hi. und Q = pi. schwankt die Überlieferung, wobei Q vorzuziehen ist.¹⁸

Es ist jedoch fraglich, ob der masoretische Text überhaupt die richtige Vokalisation bewahrt hat. 1 Sam 2,16 mit einer Hiphil- und Pielform innerhalb einer figura etymologica¹⁹ und 1 Kön 11,8 mit der eben erwähnten Gegenüberstellung von QTR hif. und ZBH pi. (entgegen des sonstigen Sprachgebrauchs der dt. Phraseologie) mahnen hier zur Vorsicht. Der Samaritanus stützt, soweit dies die Konsonantenschreibweise ermöglicht, innerhalb der priesterschriftlichen Gesetzgebung durchgehend die Hiphilformen. Unter den Qumrantexten finden sich nur (abgesehen von 4Q Sam^a; vgl. hierzu oben S. 171 A. 4) äußerst wenige Belege für QTR.²⁰ Ein interessantes Bild ergibt sich jedoch bei der Übersetzungspraxis der LXX.²¹ Für das Hiphil verwendet sie in der Regel ἐπιτίθημι²², ἀναφέρω²³, προσφέρω²⁴ sowie das eher allgemeine (ἐπι) θύω²⁵, das jedoch auch für das Piel stehen kann.²⁶ Eine inhaltliche Unterscheidung zwischen den beiden häufigsten Übersetzungsvarianten ἐπιτίθημι und ἀναφέρω läßt sich nicht feststellen. Für das Piel verwendet LXX dagegen fast durchgehend θυσιάω als Übersetzung.²⁷ ἑστησίαω findet sich nun aber auch bei einer Anzahl der Hiphilbelege, und zwar interessanterweise mit Ausnahme der priesterschriftlichen Belege Ex 30,7.8; 40,27, wo deutlich vom Verbrennen von Weihrauch die Rede ist, auch in 1 Sam 2,15.16. 28; 1 Kön 3,3; 9,25; 11,8; 2 Kön 16,13; Jer 31,35 (= 48,35 MT); 1 Chr 6,49 (= 6,34 MT); 23,13; 2 Chr 2,3.5; 13,11; 26,16.18.19; 29,7.11; 32,12. Dies erhebt die

¹⁸ E. Jenni, Das hebräische Pi'el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament (Zürich 1968), 271f.

¹⁹ Vgl. zur schwierigen textkritischen Situation o. S. 171 A. 4.

²⁰ M.W. sind bislang nur zwei Stellen durch publizierte Qumrantexte abgesichert; doch auch innerhalb der unveröffentlichten Texte dürfte sich nach den bisher bekannten Informationen nur wenig zusätzliches Material finden. Für Jer 44,3; 48,35 wird der masoretische Konsonantenbestand durch 2Q Jer bestätigt; vgl. M. Baillet u.a., Les 'Petites Grottes' de Qumrân. Exploration de la falaise. Les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. Le rouleau de cuivre. Textes (DJD 3; Oxford 1962), 64.66. Ein in Masada gefundenes Fragment zu Leviticus (Mas Lev^b), das die Kapitel 8-12 enthält, m.W. bislang jedoch noch nicht vollständig publiziert wurde, ist nach Y. Yadin, Masada. Der letzte Kampf um die Festung des Herodes (Hamburg³ 1967), 179 vollständig identisch mit dem masoretischen Text.

²¹ In der Vulgata läßt sich kein Unterschied zwischen Hiphil und Piel im masoretischen Text ausmachen.

²² Ex 29,13; Lev 1,9.13.15.17; Lev 2,2.9; 4,35; 5,12; 6,12 (= 6,5 MT); 9,13.14.17.

²³ Ex 29,18.25; 30,20; Lev 2,16; 3,5.11.16; 4,10.19.26.31; 6,15 (= 6,8 MT).35; 7,5.31; 8,16.19.20.27; 9,10.20; 16,25; 17,6; Num 5,26; 18,17.

²⁴ Lev 1,15; 7,11; vgl. 2 Kön 16,15.

²⁵ Ex 30,7 (textkritisch nicht gesichert !); 2 Chr 26,18 (textkritisch nicht gesichert !); 2 Chr 28,3; 34,25 (beachte Ketib/Qere !).

²⁶ Jer 1,16; Hos 4,13; 2 Chr 25,14; 34,25 (beachte Ketib/Qere !).

²⁷ Eine Ausnahme bilden lediglich die in A. 26 genannten Belege.

Frage, ob LXX an diesen Stellen ein Piel gelesen hat, das dann erst im Verlauf der Textentwicklung in ein Hiphil abgeändert wurde. Gestützt wird eine solche Vermutung auch durch den auffälligen Wechsel des Verbs in 2 Kön 16, 13 ($\theta\upsilon\eta\iota\acute{\alpha}\omega$) und 16,15 ($\pi\rho\omicron\sigma\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$). Schon in der Untersuchung des Textes wurde darauf hingewiesen, daß 16,15 ein jüngerer Zusatz ist, der von den späten priesterlichen Texten abhängig ist. LXX benützt nun in V. 15 dieselbe Terminologie, wie sie fast durchgehend für die P-Partien verwendet wird, während sie in V. 13 das auch sonst in den Königebüchern häufig verwendete Verb einsetzt.

Dieser Sachverhalt erschwert jegliche Untersuchung zum Unterschied zwischen Hiphil und Piel bei $Q\check{T}R$. Die von Jenni vorgetragene Lösung erscheint zumindest für die uns erhaltene Rezension und Punktation wahrscheinlich. Über die ursprünglichen Stammesmodifikationen der Belege für $Q\check{T}R$ lassen sich jedoch nur Vermutungen anstellen. Unterstellt man, daß die hebräische Textrezension der LXX für all jene Stellen, an denen die griechische Übersetzung $\theta\upsilon\eta\iota\acute{\alpha}\omega$ hat, ein Piel gelesen hat, so ergeben sich dieselben Schwierigkeiten bei der Interpretation dieses Sachverhaltes, wie sie auch jetzt schon auf Grund des hebräischen Textes vorliegen. Auch ist hier zu fragen, inwieweit LXX interpretierend zwischen Hiphil und Piel geschieden hat. Die Untersuchung kann daher nur die bisherigen Lösungsversuche problematisieren, sie jedoch keiner neuen Lösung zuführen.

Kap. 14. Zusammenfassung

Die hier vorgelegte Untersuchung über die Entwicklung des Räucheropfers in Palästina kam zu folgenden Ergebnissen:

1. Schon in vorstaatlicher Zeit wurde *Qṭr* für das Verbrennen von Fettportionen eines Schlachtopfers verwendet. Alttestamentlich ist dieser Brauch für Silo belegt. Die ersten archäologisch nachweisbaren Räucheraltäre reichen ins 13. Jh. zurück. Dreizinkige Gabeln, wie sie nach 1 Sam 2 in Silo für die Bestimmung des Priesteranteils verwendet wurden, sind archäologisch für die Zeit zwischen dem 14. und dem 10. Jh. belegt. Das Verbrennen der Fettportionen eines Schlachtopfers war ein kultischer Akt, in dem der Gottheit der beste Teil des Opfertiers als Dank im Rauch übereignet wurde. Eine exorzistische Bedeutung, wie sie von manchen Forschern vermutet wird, läßt sich dagegen nicht nachweisen.
2. Diese Praxis hatte bis in die spätvorexilische Zeit Bestand. Die archäologische Untersuchung konnte für die Eisenzeit II zahlreiche Räucheraltäre, die wahrscheinlich sowohl in den Heiligtümern als auch auf den Kulthöhen verwendet wurden, nachweisen. Die literarischen Quellen für die vorexilische Zeit zeigen, daß neben Fett auch Brot (als *minḥā*) auf diesen Altären verbrannt werden konnte.
3. Wahrscheinlich unter der Regierungszeit des Ahas wurde der Brandopferaltar im Jerusalemer Tempel errichtet. Die Darbringung dieses neuen Opfers war eng an das Schlachtopfer angelehnt. Der einzige Unterschied bestand darin, daß nicht nur das Fett, sondern das gesamte Opfertier der Gottheit im Rauch übereignet wurde. Für den Verbrennungsvorgang wurde der bereits für das Schlachtopfer eingebürgerte Terminus *Qṭr* verwendet.
4. Die archäologische Untersuchung hat gezeigt, daß in der Eisenzeit II die Räuchertassen sich großer Beliebtheit im Bereich der privaten Frömmigkeit erfreuten. Ab etwa 700 v.Chr. wurden sie allmählich von den Räucherkästchen abgelöst. In beiden Typen von Kultgeräten wurden wahrscheinlich entweder Backwaren oder Aromata geräuchert. Eine literarische Erwähnung dieser Kultgeräte findet sich erstmals in Ez 8.
5. Mit der josianischen Reform wurde der Räucheraltar des Jerusalemer Tempels beseitigt. Damit stand für die Opfer nur noch der Brandopferaltar zur Verfügung, auf dem nun auch die Fettportionen der Schlachtopfer und die Speiseopfer verbrannt (*Qṭr*) wurden. Diese Praxis hatte von nun an bis in die neutestamentliche Zeit Bestand. Das Räucheropfer wird in exilischen Texten ansonsten nur noch im Bereich der privaten Frömmigkeit erwähnt.
6. In der nachexilischen Zeit läßt sich auf Grund der archäologischen und exegetischen Untersuchung eine lebhaft¹e Entwicklung hinsichtlich des Räucheropfers nachweisen. Die Räucherkästchen¹ erhielten nach Aufweis der Archäologie eine immer größere Bedeutung. Die 250-Männer-Geschichte in Num 16* belegt, daß

¹ Hebr. *maḥtā*. Sie wurden wohl schon in nachexilischer Zeit offenbar auch aus Metall gefertigt und mit einem Stiel versehen. Allerdings fehlen bislang archäologisch nachgewiesene Exemplare aus vorrömischer Zeit.

in der Bevölkerung diese Kultgeräte selbst für den jahwetreuen Gottesdienst beliebt waren, aber offenbar noch nicht Eingang in den offiziellen Kult gefunden hatten. Im Verlauf einer allmählichen Entwicklung wurden sie dann auch für den Tempeldienst verwendet. Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels wurden sie zusammen mit Toraschrein, Menora und Widderhorn zu einem beliebten Symbol des Judentums.

7. In spätnachexilischer Zeit (kurz nach 398 ?) wurde im Jerusalemer Tempel (wieder) ein eigener Räucheraltar errichtet, auf dem eine spezielle Mischung aus Aromata dargebracht werden sollte. Es handelte sich dabei ursprünglich um vier, dann im 2. Jh. v.Chr. um sieben und schließlich in neutestamentlicher Zeit um dreizehn verarbeitete Spezereien. Die Errichtung eines eigenen Räucheraltars dürfte einerseits in der großen Beliebtheit des Räucheropfers in der Bevölkerung begründet sein, andererseits aber auch in der schriftgelehrten Tätigkeit der Priesterkreise ihren Ursprung haben.

8. *QTR* konnte somit in nachexilischer Zeit mit drei unterschiedlichen Opfervollzügen verbunden sein:

- a) dem Verbrennen von Opfertieren, Fettpartien und Speiseopfern auf dem Brandopferaltar
- b) dem Räuchern von Aromata in Räucherkästchen bzw. -pfannen (*maḥtā*) und
- c) dem Räuchern einer bestimmten Mischung von Aromata auf dem goldenen Räucheraltar des Jerusalemer Tempels.

9. Spätestens mit der hellenistischen Zeit erreichte die Verbreitung des Räucheropfers einen neuen Höhepunkt.² Dieser archäologisch nachweisbaren Beliebtheit entsprechen einige interessante Nennungen des Räucheropfers in der zwischen-testamentarischen Literatur, wonach selbst Adam nach der Vertreibung aus dem Garten Eden (Jub 3,27; LebAd 29), Henoch (Jub 4,25) und Abraham (Jub 16,24) ein Räucheropfer dargebracht haben. In der spätnachexilischen und hellenistischen Zeit fand das Räuchern von Aromata auch im häuslichen Bereich eine große (profane) Verbreitung.³

10. Die Untersuchung zeigt deutlich die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen der Auswertung archäologischer Funde für die Exegese. Mit Hilfe der Archäologie ließ sich das Alter der verschiedenen Kultgeräte (Räucheraltäre, -tassen und -kästchen) und (zumindest ungefähr) ihre Verbreitung in den einzelnen Epochen nachweisen. In manchen Punkten verhalf die Archäologie im Verlauf der hier vorgelegten Arbeit zu einer klareren Vorstellung für die im Text angesprochenen Sachverhalte. Andererseits hat diese Untersuchung (wieder einmal) deutlich gezeigt, daß die Archäologie die Bibel nicht "beweisen" kann. Die komplizierte

² Die zahlreichen Räucherkästchen aus dieser Zeit wurden in der archäologischen Untersuchung nicht aufgenommen; vgl. dazu jedoch die nahezu vollständigen Angaben bei M. O'Dwyer Shea, *The Small Cuboid Incense Burner of the Ancient Near East, Levant* 15 (1983), 76-109.

³ Die profanen Belege von *QTR* wurden in dieser Arbeit nicht berücksichtigt; vgl. die ausführlichen diesbezüglichen Äußerungen bei K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel* (VT.S 38; Leiden 1986), 89-100.

Entwicklung des Räucheropfers im Alten Testament⁴ konnte allein auf Grund der literarischen Überlieferungen erschlossen werden.

Exkurs: Der Weihrauch im israelitischen Kult

In der bisherigen Forschung wird meist unter Berufung auf die Nennung des Weihrauchs in Jer 6,20⁵ (vgl. auch Jer 17,26⁶; 41,5⁷) die Ansicht vertreten, daß seit der spätvorexilischen Zeit ein Räucheraltar zum Verbrennen von Aromata im Tempel stand.⁸ Dem widerspricht das Ergebnis dieser Untersuchung, die gerade für die Zeit zwischen der josianischen Reform und der spätnachexilischen Periode das Fehlen eines Räucheraltars im Jerusalemer Tempel nachzuweisen versucht hat. Es ist somit zu fragen, welche Bedeutung der Weihrauch seit der Zeit Jeremias im Rahmen des Jerusalemer Kults hatte.

Zur Klärung dieser Frage setzt man am besten nicht bei den jeremianischen Texten ein, sondern bei den ältesten Opfertexten in Leviticus, die den Weihrauch nennen. Lev 2,1 gehört wahrscheinlich bereits zur Vorlage von P⁰¹ und dürfte daher aus der spätvorexilischen Zeit stammen. Demnach wurde Weihrauch neben Öl als Beigabe für ein nicht gebackenes oder gekochtes Speiseopfer verwendet. Wahrscheinlich steht dahinter, daß die übel riechende Opfermaterie so zu einem Wohlgeruch verwandelt wurde. Es handelt sich aber nicht um ein ausgesprochenes Räucheropfer, sondern um ein Speiseopfer, das entsprechend "verfeinert" wurde.¹⁰ Gleichzeitig wird man hierin auch erste Versuche sehen können, das im Volk beliebte Weihrauchopfer (vgl. dazu den archäologischen Teil) in den offiziellen Kult zu übernehmen.

Daß der Weihrauch bis zur Errichtung eines eigenen Räucheraltars in nachexilischer Zeit für das Speiseopfer reserviert blieb, zeigen auch die übrigen Textstellen der Priesterschrift. Lev 6,8 (P⁰²) er-

4 Die nicht immer gradlinige Entwicklung setzte sich dann mit der Ablehnung eines Räucheropfers für die heidnischen Herrscher in frühchristlicher Zeit, der anschließenden Übernahme des Räucheropfers in den christlichen Kult im 4. Jh. n.Chr. (wohl unter Einfluß des Kaiserkultes) sowie dem Verzicht auf Weihrauchopfer in den reformierten Kirchen fort.

5 Jer 6,20 wird meist der Frühzeit des Propheten zugeschrieben; vgl. z.B. W. Thiel, Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25 (WMANT 41; Neukirchen-Vluy 1973), 99-102; W. Rudolph, Jeremia (HAT I/12; Tübingen 1968), 47.

6 Dieser Vers gehört der dt. Bearbeitung an; vgl. Thiel, Jeremia 1-25 (A. 5), 205-207. "Weiterhin ist, wie v. 26 nahelegt, der regelmäßige Opferrdienst zum Erliegen gekommen. ... All dies führt in die Zeit des Exils. ... Nicht nur auf die Vergangenheit, sondern ebenso auf die Zukunft richtet D den Blick. ... Die Verhältnisse des normalen Lebens im vorexilischen Jerusalem sollen wiederkehren" (ebd., 205f.). Man wird daher in diesem Text ein relativ getreues Abbild der spätvorexilischen Kultpraxis erblicken dürfen.

7 Auch dieser Text dürfte relativ glaubwürdig die Situation um 587 beschreiben; vgl. Rudolph, Jeremia (A. 5), 232f.; M. Noth, Die Katastrophe von Jerusalem im Jahre 587 v.Chr. und ihre Bedeutung für Israel, RHPH 1953, 82-102 = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (TB 6; München 1966; danach zitiert), (346-371) 351.

8 Die Vertreter dieser Ansicht fußen durchweg auf J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin 1927), 64.

9 Zur Analyse vgl. K. Elliger, Leviticus (HAT I/4; Tübingen 1966), 38-40.45. Die Frage nach der Ursprünglichkeit des Weihrauchs in V. 1 hängt an der Analyse der nachfolgenden Gesetzespartien, in denen mit Ausnahme von V. 2 (die Glosse ist inhaltlich abhängig von V. 1) und V. 15f. der Weihrauch nicht genannt wird. Elliger beachtet jedoch nicht ausreichend den inhaltlichen Unterschied zwischen V. 1-3 (sowie V. 14-16) und V. 4-10. Im ersten Fall geht es um ein Speiseopfer aus unbearbeitetem Grieß, während in V. 4-10 gebackenes oder gekochtes Speiseopfer behandelt wird. Ähnlich ist dies auch noch in V. 14-16 der Fall, wo die Grütze ebenfalls aus nur geringfügig behandelten (gerösteten und zerstoßen) Körnern bestehen soll. Diese Anordnung steht somit noch in der Tradition von V. 1-3*. Man wird daraus schließen können, daß die Nennung von Weihrauch in V. 1 ursprünglich ist und diese Spezerei in spätvorexilischer und exilischer Zeit dem nicht weiter verarbeiteten Speiseopfer beigegeben wurde.

10 Vgl. auch D. Kellermann, Art. 1^e bonāh, ThWAT IV, (454-460) 458f.

wähnt wiederum den unbearbeiteten Grieß im Zusammenhang mit Weihrauch. Lev 5,11¹¹ schließt für ein Sündopfer die Verwendung von Weihrauch ausdrücklich aus, ¹² ebenso auch Num 5,15 für das als Eifersuchtsopfer darzubringende Speiseopfer. Da beide Texte unbearbeiteten Grieß voraussetzen, stützen sie die These, daß Weihrauch vorerst nur im Speiseopfer als Beigabe verwendet wurde. Lev 24,7¹³ stellt ein wesentlich späteres Stadium dar. Demnach soll nun auch Weihrauch auf die (gebakkenen !) Schaubrote gestreut werden.

Auch die nichtpriesterschriftlichen Texte bestätigen die Verbindung des Weihrauchs zum Speiseopfer.¹⁴ In Jer 17,26 sind mit der Aufzählung von Brandopfern, Gemeinschaftsopfern, Speiseopfern und Weihrauch sicherlich die beiden letzten Nennungen eng aufeinander bezogen. In Jer 41,5 haben die Pilger aus dem Nordreich bezeichnenderweise als Opfergaben nur Speiseopfer und Weihrauch bei sich. Jes 43,23¹⁶ nennt in ähnlicher Art Brand-, Schlacht- und Speiseopfer sowie Weihrauch hintereinander. Der doppelte Parallelismus in diesem Vers zeigt, daß das Speiseopfer und der Weihrauch eng aufeinander bezogen sind. In V. 24a wird V. 23 noch einmal chiasmisch aufgenommen und weitergeführt. Speiseopfer und Weihrauch werden nun mit *qānē*¹⁷ umschrieben, während die Brand- und Gemeinschaftsopfer mit *hēleb* wiedergegeben werden. Jes 60,6 nennt den aus Saba stammenden Weihrauch.¹⁸ Ohne Bedeutung ist in unserem Zusammenhang Jes 66,3, da hier ein synkretistischer Kult aufgegriffen wird. Auch in Neh 13,5,9 wird das Speiseopfer direkt neben dem Weihrauch genannt; da diese Belege jedoch nur die Aufbewahrung, nicht aber den Kultvollzug beschreiben, kann daraus nichts geschlossen werden. Erst in Ex 30,34 und in 1 Chr 9,29 wird der Weihrauch im Zusammenhang eines eigenständigen Räucheropfers behandelt. 1 Chr 9,29 nennt ihn neben Spezereien und setzt wohl Ex 30 voraus.

Aus diesen Parallelstellen kann man schließen, daß auch in Jer 6,20 nicht ein eigenes Räucheropfer gemeint ist, sondern daß hier die Aromata als Beigabe für ein Speiseopfer gedacht sind. Weihrauch und Gewürzrohr konnten offenbar gleichbedeutend nebeneinander benützt werden. Die priesterschriftliche Gesetzgebung schränkte dies dann auf den Weihrauch allein ein. Man wird annehmen können, daß erst relativ kurze Zeit vor der Rede Jeremias, in der er polemisch über den Weihrauch spricht, dieser in den Jerusalemer Kult aufgenommen wurde. Somit wurde seit der spätvorexilischen Zeit Weihrauch im Jerusalemer Tempel als Beigabe für ein nicht gebackenes oder gekochtes Speiseopfer verwendet. Möglicherweise trug dieser Sachverhalt auch zu der Akzeptanz bei, die das Räucheropfer in exilisch-nachexilischer Zeit erhalten hat.

¹¹ Nach Elliger, Leviticus (A. 9), z.St. handelt es sich um einen späten Zusatz zum Text.

¹² Hier dürften soziale Anliegen den Text geprägt haben. Lev 5,11-13 behandelt das Sündopfer für die Ärmsten der Armen, die keine tierische Opfergabe darbringen können. Aus diesem Grund dürfte die Verwendung des relativ teuren Weihrauchs ausgeschlossen gewesen sein. Zum Preis von Weihrauch vgl. W.W. Müller, Art. Weihrauch, PRE Suppl. XV (Stuttgart 1978), (700-777) 734f.

¹³ Elliger, Leviticus (A. 9), 324-326 rechnet den Vers P^{ht} zu; A. Cholewinski, Heiligkeitgesetz und Deuteronomium (AnBib 66; Rom 1976), 95-100.141 schreibt Lev 24 der abschließenden spätpriesterschriftlichen Redaktion des Heiligkeitgesetzes zu.

¹⁴ Vgl. auch die parallele Nennung von Weihrauch und Speiseopfer in den Elephantinepapyri (oben S. 304-307).

¹⁵ Die Masoreten haben dies durch die Setzung eines *mūnāḥ* unter *minḥā* noch besonders betont.

¹⁶ Der Vers wird in der Regel Deuterocesaja zugeschrieben; vgl. z.B. K. Elliger, Deuterocesaja. 1. Teilband. Jesaja 40,1-45,7 (BK XI/1; Neukirchen-Vluyn 1978), 370.

¹⁷ Die Bestimmung ist bislang nicht zufriedenstellend geglückt; vgl. Nielsen, Incense (A. 3), 62f. Wahrscheinlich handelte es sich um eine Spezerei, die anstelle von Weihrauch verwendet werden konnte. Vgl. auch Jer 6,20, wo beide Räuchermaterialien nebeneinander genannt werden. Die Vermutung Elligers, Deuterocesaja (A. 16), 376, daß hier das Salböl gemeint sei, beruht einzig auf Ex 30,23-30. Letztlich muß man sich fragen, ob Jes 43,23f. nicht eine literarische Verarbeitung von Jer 6,20 darstellt.

¹⁸ Vielleicht wird auch hier Jer 6,20 interpretierend aufgenommen.

Register

In den nachfolgenden Autoren-, Sach- und Stellenregistern verweisen Zahlen in Normalschrift auf den Text der ganzen Seite (einschließlich Anmerkungen), während Zahlen in *kursiv* sich nur auf den Anmerkungsteil beziehen. Das Autorenregister ist vollständig, die beiden anderen Register stellen eine Auswahl der wichtigsten Belege dar. Nicht aufgenommen wurden die Autoren- und Ortsnamen der Katalogteile sowie der Karten und Tabellen.

Autorenregister

K. Aartun	336	C. Barth	181	K. Budde	175,178f.,207,337
S. Abdul-Hak	163	G.F. Bass	35,167	M.L. Buhl	173
F.M. Abel	141	F. Baumgärtel	245	R.W. Bulliet	35
A. Abou Assaf	138	W. Baumgartner	210	C.F. Burney	255
Kh. Abu Ghanimeh	33	P. Beck	15,77,88	Th.A. Busink	207
M. Aharoni	116	G. van Beek	78	Y. Calvet	70
Y. Aharoni	76,84,116f.,119, 127,150,152,162f.,258,264	A.F.L. Beeston	72	A.F. Campbell	252
G.W. Ahlström	314	C.T. Begg	222	J.V. Canby	140
F. Ahuis	291,296	J. Begrich	181,187,235	A. Caquot	288,336
N. Airoldi	181	H. Beinlich	145	J.B. Carter	83
E. Akurgal	122	I. Beit-Arieh	15,116	U. Cassuto	305
P. Albenda	152	S. Ben-Arieh	157	A. Catastini	242
R. Albertz	38	M. Ben Dov	142	H.W. Catling	146,162
W.F. Albright	76,89f.,115,119, 179,242f.	A. Ben Tor	151,180	H. Cazelles	181
D. Alon	153	C.-M. Bennett	13,15	A. Chambon	14,150f.
A. Alt	265	A. Bentzen	210	A. Charbel	306
P. Amandry	138	K. Berger	302	Th. Chary	308
P. Amiet	23,139,159	A. Bertholet	280	A. Cholewinski	263-266,343
R. Amiran	30,78,141,146,152f.	R.P. Betancourt	34	R.E. Clements	190
A.A. Anderson	318	G. Bettenzoli	245,248,265	Ch. Clermont-Ganneau	159
W. Andrae	147	D. Beyer	67	G.W. Coats	332
N.-E.A. Andreasen	190	W. Beyerlin	267,318	A. Cody	210,284,288f.
A.R. al-Ansary	70	K.-M. Beyse	115	M. Cogan	209,229
W.R. Arnold	178	Sh.R. Bin-Nun	252	R. Cohen	14,74,76,142
P. Åström	158	A. Biran	74,76,110,122, 126f.,160f.,225f.	D. Collon	139
H. Athanassiou	145	K. Bittel	69,146	D. Conrad	70,178,209,258,316
M. Augustin	323	J.M. ^a Blazquez	140	G. Contenau	67
E. Aurelius	291	F. Blome	185,246	S.A. Cook	148
N. Avigad	162,239f.,291,314	H.J. Boecker	186,209,310	E. Cortese	252
Y. Avishur	336	R.M. Boehmer	64,146,148f., 155,157-159	J.-C. Courtois	62
M. Avi-Yonah	88	J. Börker-Klähn	139,226	A.E. Cowley	304-306
D. Bach	182-184	H. Bonnet	77	J.L. Crenshaw	196
M. Baillet	338	R.S. Boraas	163	F.M. Cross	82,171,288,319
D.W. Baker	271	G.J. Botterweck	314,319	G.M. Crowfoot	4
J.G. Baldwin	308	F. Braemer	16	J.W. Crowfoot	25,33
H. Balz-Cochois	193	B. Brandl	74,81	F. Crüsemann	183,318
D. Baramki	15f.	J. Briend	150	W. Culican	40,83,138,140
H. Bardtke	287	R. van der Broek	77	M. Dahood	181,314,316,318
G. Barkay	314	M. Broshi	225	R.W. Dajani	23,26,148
R.D. Barnett	70,125,139f.,258	E. Brousseau	191	G. Dalman	3188
W.B. Barrick	252	H. Brunner-Traut	141	H. Danthine	149,155
A. Barrois	141	H.-G. Buchholz	66,81,157	L.G. Davies	159
				J. Day	173
				M. Dayagi-Mendels	122,148

J. Debus	255	H.F. Fuhs	197,245	W. Helck	35
R. Degen	76	K. Fullerton	187	F.J. Helfmeyer	217,221
A. Deissler	249	A. Furumark	33	J. Heller	174
M. Delcor	210,236f.,238	W. Fuß	208	J.B. Hennessy	11,13
W.G. Dever	22,115,242	J. Gabriel	179	E. Henschel-Simon	26
L.F. DeVries	119,145-147	N.H. Gadegaards	127,198,201	G. Hentschel	197,199
M. Dietrich	116,336f.	K. Galling	62,80,115,124f.,	A. Herdner	116
W. Dietrich	176,196,210,	127,145f.,148,157,160,173,181,		H.-J. Hermisson	183f.,318
	213f.,217,219f.	209,243f.,303,305f.,320,329f.		S. Herrmann	234,257,325
M. Dijkstra	336	G. Garbini	242	Z. Herzog	81f.,84,113,116f.,
A. Dillmann	265	J. Garscha	244f.		127,151
B. Doe	73	Th.H. Gaster	243	R. Hestrin	148
C. Dohmen	177,194,198,209,323	H.S. Georgiou	34,167	D. Hildebrand	271
W. Dommershausen	333	R. Germer	35	A.E. Hill	312,319
H. Donner	265,271,302,325	H. Gese	156,183,190,194	M. Hirmer	139f.
R.H. Dornemann	24,26,30	W. Gesenius	249,337	Th. Hirt	302
M. Dothan	14,26,77,142,151	Sh. Geva	9,148	G. Hölscher	210
T. Dothan	119,157	M. Gibson	66	J.Chr.K. von Hoffmann	182
R.P. Dougherty	149	F. Giesebrecht	286f.	H.-D. Hoffmann	199,210-214,
Th.B. Dozeman	196	D. Gill	202		217,220,222,229,252
G.R. Driver	304,316	Y. Gitay	185	H.W. Hoffmann	185
S.R. Driver	217	S. Gitin	119	K. Holl	237
B. Duhm	235f.,284,286,316	R. Giveon	176	W.L. Holladay	193,254
M. Dunand	37,141,151,160	E. Gjerstad	162	T.A. Holland	82
E. Ebeling	159	N. Glueck	11,81,86	H. Hollenstein	210
R. Eicht	17,40,141	M. Görg	222,264f.,270,291	S. Holm-Nielsen	173
D. Edelman	337	L. Goldschmidt	302	B. Holtzclaw	8
G. Edelstein	151,157,160	E.R. Goodenough	163	H. Holzinger	292,300,302
B.D. Eerdmans	300	D.E. Gowan	219	C.B. Houk	317
A. Eggebrecht	126,180	R. Gradwohl	280	D. Homès-Fredericq	11,13
A.B. Ehrlich	329	E. Grant	161	S.H. Horn	117,163
O. Eißfeldt	140	J. Gray	122	F. Horst	181,210,249,308f.,311
J. Elgavish	83,141	A. Green	125	F.L. Hossfeld	196,260
K. Elliger	115,179,202,249,	J.C. Greenfield	304	C.G. Howie	242
	263f.,269f.,272-272,277-280,	B. Gregor	300	B. Hrouda	147,152
	282,298,302,308f.,311f.,316,342f.	P. Grelot	306	U. Hübner	145
J.A. Emerton	172	H. Greßmann	125	F. Hüttenmeister	163
H.-J. Fabry	258	H. Grimme	182f.	L.C. Hulin	147,149
M. Falkner	139,159	J. de Groot	125,201	J.-B. Humbert	150,249
F.C. Fensham	243	W. Gross	196f.	P. Humbert	193
C. Feucht	263	A.H.J. Gunneweg	176,288,	V. Hurovitz	301f.
I. Finkelstein	151,173		298,302	A. Hurvitz	271
R. Fischer	146	H. Haag	325,328	R.W. Hutchinson	125
G.M. FitzGerald	8,151	R. Hachlili	26,148	M.M. Ibrahim	14,160
G. Fohrer	179,208,232,242-244,	R. Hachmann	142	H. Ingholt	115
	286f.,312,314	H.F. Haddad	138	L. Jakob-Rost	148
W. Forman	125	A. Hadidi	33,86,138	F. James	8f.,151
E.W. Forte	139	J. Hänel	326	A. Jamme	72
M.D. Fowler	15,147,314	R.C. Haines	66	B. Janowski	189,202,267,270,
K.S. Frank	308	J. Halbe	231		274f.,298,302
H.J. Franken	14,160	R. Hampe	146	K. Jaroš	117
H. Frankfort	139,148,155	L.K. Handy	325	E. Jenni	337-339
D.N. Freedman	26,142,288,319	G.M.A. Hanfmann	140	A. Jepsen	196,208,210
J. Friedrich	179	P.D. Hanson	316	A. Jeremias	125
V. Fritz	78,115-117,145,225,	M. Haran	174,270f.	J. Jeremias	189,249
	264,270,292,302,315	G.L. Harding	26,30,72	D. Jericke	84
R. Fuchs	142	C. Hardmeier	186	N. Jidejian	159
E. Fugmann	37	W.R. Harper	337	A. Jirku	190

P. Jöcken	249f.	W.E. Lemke	196	R. Micheel	320
K.R. Joines	258	H. Lenhard	264	O. Michel	301
D. Jones	325	H.J. Lenzen	64	J. Milgrom	115,270f.,276,291
M.S. Joukowsky	4,15f.	C. Levin	210	J.T. Milik	237
O. Kaiser	186,188	B.A. Levine	267	A.R. Millard	65,69,89,267
A.S. Kapelrud	243,274	Sh. Levy	151	J.W. Miller	244
V. Karageorghis	66,83,140,277	Th. Levy	153	S. Mittmann	242
Y. Kaufmann	270	J. Lindblom	115	E. Mittwoch	72
B. Kedar-Kopfstein	190	E. Lipinski	76,241,284	P. Montet	159
L.O. Keene Congdon	138	M. Lods	155	J.C. de Moor	116,336
O. Keel	148f.,153f.,156,188, 193,225f.,258	M. Löhr	1,145,147,153,175,337	P.R.S. Moorey	138
M. Kegel	210	I. Löw	72	A. Moortgat	139,148
J. Keglér	286f.	N. Lohfink	210,214,269,271	J. Morgenstern	179
C.F. Keil	181	P. Lohmann	124f.,127,209	F.L. Moriarty	325
D. Kellermann	3,184,193,209, 277,282,288,302,342	E. Lohse	298	W.M. Morton	22
A. Kempinski	66,315	V. Loret	35	S. Mowinkel	234
H.A. Kenik	208	O. Loretz	116,186f.,317,336f.	A.R. Müller	210,221
K.M. Kenyon	84f.,161	G. Loud	37,151,161	W.W. Müller	1,35,70,291,343
Ch. Kepinski	146	F. v. Luschan	151	G. Münsterlein	174
L.A. Khalil	138	R.A.S. Macalister	22f.,80,118, 152,158f.	O.W. Muscarella	145
W. Khayata	155	D. MacKay	163	H.-G. v. Mutius	241
R. Kilian	186,263,265	E.C.B. MacLaurin	255,304	M. Narkis	163
H.G. Kippenberg	278	J.W. McKay	225,229,237	O. Negbi	194
R. Kittel	199	J. Magonet	296	A. Negoită	198
H. Kjaer	173	F.-G. Maier	110	A. Neher	182
H. Klengel	156	J. Maier	208	R.D. Nelson	252
M.A. Klopfenstein	196	A. Malamat	244	E. Neufeld	89
J.S. Kloppenborg	207	M. Mallowan	65f.,149,159	J.D. Newsome	319
A. Klostermann	199,255	H. Maneschg	258	A. Nibbi	35
E.A. Knauf	35,74	B. Margalit	337	H. Niehr	188
K. Koch	181,190,237,266,270,275	J. Margueron	67,155	E. Nielsen	288
K. Koenen	296,313f.	B. Mariano	308	K. Nielsen	1,35,89,145,147, 154,249,303,311,343
J. Körner	304f.	K. Marti	187,316	H.M. Niemann	179,226
K. Kohlmeyer	156	R. Martin-Archard	308	H.G. Niemeyer	140
G. van der Kooij	14,160	R. Mason	311	E. Noort	179
R. Koppel	141	S.-I. Masuda	155	M. Noth	173,179,197,199,201, 207f.,255f.,267,280-282,289f., 294,296,298-300,302,318,319f., 329-331,343
W. Kornfeld	263,280,313	H. Matthäus	146,162	W. Nowack	190,337
H.Z. Kosay	34	K.R. Maxwell-Hyslop	152	M.F. Oakeshott	13
E.G. Kraeling	304,306	H.G. May	120f.,149,178	J. Oates	147
H.-J. Kraus	270,275,289,315,318	G. Mayer	184	O.C. dell'Oca	308
P.A. Kruger	247	A. Mazar	66,126,150,163,191	Th. Oestreicher	210
M. Küchler	225	B. Mazar	13,242	S. Oettli	331
S. Küchler	263	E. Mazar	13	S.M. Olyan	237
J. Kühlewein	203	Ch.Ch. McCown	15,25,82	E. Oren	83
A. Kuschke	4,221,264,274	D.E. McCown	66	T. Ornan	138,148,151,153
E. Kutsch	244	St. McKenzie	325	W. Orthmann	122,139,148,225
M. Lambert	159	A. McNicoll	15	H.H. von der Osten	139
W.G. Lambert	267	R. de Mecquenem	67	E. Otto	249
R.S. Lamón	9,25,120f.,151	Th.J. Meek	148	H. Otto	69
S. Landersdorfer	298	Z. Merhav	148	M. Ottosson	113,191
B. Lang	244	Z. Meshel	74	B. Parker	148
R. de Langhe	300	M. Metzger	117,142,221,311,325	A. Parrot	139
P.W. Lapp	155	E. Meyer	303	K. Pauritsch	312f.,316
J.C.H. Laughlin	122,225	I. Meyer	196	R.A. Pearce	173
L. Legrain	65,70	J.-W. Meyer	124,272		
A. Lemaire	38,76,190,252	R. Meyer	171,335		
		C.L. Meyers	148		

M. Peter	308	H.H. Rowley	325	W.R. Smith	200
D.L. Petersen	319	W. Rudolph	181,190,193,249f., 275,284,287,308f.,319f.,322, 329-332,343	W.Th. In der Smitten	304
W.M.F. Petrie	78f.,85,110,158	U. Rüterswörden	177,222, 225,285	W. v. Soden	70,258
M. Pfanner	301	K. Rupprecht	208,275	J.A. Soggin	315
E. Pfeiffer	310	G. Ryckmans	300	J.M. Solá-Solé	171
A. Phillips	179	E. Sachau	304	D. Soren	191
M. Piccirillo	23,25	M. Saebø	319	H. Spieckermann	199,209, 211-214,217,223f.,227,252,254
R. Pietschmann	258	T. Säve-Söderbergh	159	S. Sprank	239
J. Pirenne	70,72	M.Ç. Sahin	128	K. Spronk	116
S. Pisano	171	S. Saller	24	B. Stade	214,285,337
K.-F. Pohlmann	235f.	J.-F. Salles	70	R. Stadelmann	154
M.A. Pollatschak	309	A. Salonen	65,159	H.-P. Stähli	227
R. Polzin	271,319,324	A. Šanda	199	O.H. Steck	188
M.H. Pope	194	N.M. Sarna	119	H. Steiner	181
M. Popko	122	G. Sauer	302	F.J. Stendebach	125,209,314
E. Porada	148f.,155	Ch. Schäfer-Lichtenberger	225	E. Stern	74,77,78,82-85,88,111, 113,116,139-141,151,178,258
N. Porat	153	C.F.A. Schaeffer	34,146-148, 158	R.O. Steuer	35
Y. Porath	77	J. Scharbert	235	C. Steuernagel	179
B. Porten	304f.	A. Schenker	208	H.-J. Stipp	196f.
T.F. Potts	155	H. Schlobies	72	H.J. Stoebe	207,289
K. Prag	113	H.H. Schmid	191	F. Stolz	267
G.D. Pratico	11,81,142	R. Schmid	202	E. Strommenger	64f.,67,139f.
H.D. Preuss	210,231,250	H.J. Schmidt	64	J. Swetnam	308,311
J.B. Pritchard	4,11,74,82f.,85, 125,148	W.(H.) Schmidt	264	M. Tadmor	113,141
O. Procksch	187	G. Schmitt	176,288	V. Tatton-Brown	162
I.W. Provan	252	H.-C. Schmitt	208	B. Teissier	148
St. Przeworski	145	R. Schmitt	270	W. Thiel	193,217,221,234-236, 254,260,263-265,343
A.F. Puuko	210,213	H. Schmoldt	217	H. Thiersch	153,178
G. v. Rad	235,280,295,326	W. Schottroff	278f.	H.O. Thompson	23
Y.T. Radday	309	J. Schreiner	236f.,260	R.C. Thompson	125
R. Radwan	145	S. Schroer	83,116,146,242f.	F. Thureau-Dangin	141
L.Y. Rahmani	74,80,86	H. Schubart	140	J. Thurén	184
A.F. Rainey	88,116	A.R. Schulman	154	St. Timm	252
G.G. Ramey	227	H. Schulz	288	R. Tournay	318
S.A. Rashid	73f.	G. Schumacher	120,152	V. Tsaferis	160
W.E. Rast	15,153	K.-D. Schunck	191	M. Tsevat	179
G. Reeg	163	J.J. Scullion	313f.	J.N. Tubb	82
M. Rehm	308f.,311	H. Seebaß	176	O. Tufnell	22,76,111f.,119,142, 157,160,180
R. Reich	74,81	H. Seeden	40,194	A.D. Tushingam	22
A. Reichert	83,146,155,209	E. Sehmsdorf	313	H.-P. Uerpmann	126
R. Rendtorff	173,199f.,202f., 266,270,274,286,288,333	S. Sekine	313	E.Ch. Ulrich	171
O. Reuther	66f.	E. Sellin	23,86,117f.,178	D. Ussishkin	116,152,242,314
H. Graf Reventlow	239,263	K. Seybold	310	H. Utzschneider	269
W. Richter	260	M.O'D. Shea	62,65-67,69,70,73f., 77f.,80,84,86,88,341	L. Vagnetti	162
H. Ringgren	198,276,309,313	Y. Shilo	83,86	H. Valentin	207
G. Robinson	190	G.M. Shipton	9,25,120f.,151	J. Vandier	158
Th.H. Robinson	181,249,308	M.H. Silverman	305	G. Vanoni	255
W. Röllig	194	U. Simon	196	P.H. Vaughan	191,257
A. von Rohr Sauer	314	R. Smend	211f.	R. de Vaux	3,14,150,178,225,314
M. Rose	220,234,236,243,260	E.J. Smith	260	T. Veijola	176,207,208
J. Rosenbaum	325	H.S. Smith	141	P.A. Verhoef	308
J. v. Rossum	173	M. Smith	233,235,238,243	U. Verhoeven	157
L. Rost	175,193,207,231,272, 276,325,333	R.H. Smith	25	J. Vermeylen	313
G. Roux	64			A. Vincent	304f.
A. Rowe	118,127				

J.G. Vink	271	H. Weippert	23,117,161,212,222,234f.,252-254	H.W. Wolff	181,189,192f.,209,218f.,288
Ch. Virolleaud	159	M. Weippert	23	L. Woolley	65f.
K. Višaticki	210	A. Weiser	237f.,284,287	E. Würthwein	196,199,201,208,210,212,271,281,324
E.K. Vogel	8,9	A.C. Welch	326	P. Xella	336
E. Vogt	239,244	J. Wellhausen	187,298f.,337,343	Y. Yadin	9,84,120,122f.,127,160,163,315,338
M.-L. Vollenweider	139	P. Welten	145,156,191,257f.,319-321	Kh. Yassine	141
P. Volz	284,287	R. Wenning	86,191	C.G. Yavis	128
H. Vorländer	38,179	W. Werner	186	R.K. Yerkes	276
Th.C. Vriezen	176	C. Westermann	219f.,313,316	A.E. Zannoni	173
M. Währen	185	R.N. Whybray	313,315f.	F. Zayadine	25,30,86,138
V. Wagner	263	K. Wiegand	145,154	E. Zenger	191,266f.
J.C. Waldbaum	140	G.J. Wightman	9f.	A. Zeron	323
K.-H. Walkenhorst	282	H. Wildberger	185,188,286,296,315,324	Z. Zevit	271
I. Wallert	141	Th. Willi	319-322,326,328-330,332,334	L. Ziegler	62f.,66f.,70
H. Walter	145	J.T. Willis	173,185	W. Zimmerli	239f.,243-247,249
J.C. Wampler	15,25	V. Wilson	110	S. Zimmermann	142
W.H. Ward	149,155	U. Winter	148,184,237f.	H.J. Zobel	288
C. Watzinger	23,86,120	D.J. Wiseman	148	M. Zohary	193
O. Weber	155			W. Zwickel	147,191,249,255,274
S. Wefing	298				
P. Weimar	269				
S.S. Weinberg	24f.,40				
M. Weinfeld	217f.,222,237,326				

Sachregister

Aaroniden	322,329f.	<i>H. el-^c Ašeq</i>	13	<i>Defenneh</i>	158
Abendbrandopfer	333	Askara	278f.	Demirci Hüyük	69
Abendspeiseopfer	317	Asyl	125	<i>T. Dēr Allā</i>	14,22,160,167
<i>Abū Nušēr</i>	33	Baal-Hadad	122	Deuteronomisten	88
<i>T. Abū Qudēs</i>	116	Baal-Hammon	140	<i>dgt</i>	337
<i>Abū Rutēmāt</i>	74	Baal-Meon	38	<i>Dībān</i>	22,37
<i>Abū Šalābīh</i>	64	Baalstage	191	Dreizack	157-161,174
<i>Adyat as-Sultān</i>	73	<i>Bāb eq-Drā^c</i>	110,153	<i>T. ed-Duwēr</i>	22,76f.,110-115,119,142,150,158,176,180
<i>T. el-Ağgūl</i>	176	Babylon	66f.	Einsetzungsoffer	275
Ägypten	35	<i>T. Balāta</i>	117f.,140f.,148	El	155f.
Älteste	243	<i>Balāwāt</i>	226	Elephantine	304-307
Akko	176	Ben-Hinnom-Tal	323	<i>En Genne</i>	127
<i>Alaca Hüyük</i>	34,122	<i>Bēsān</i>	8,22,118,122,124f.,127,148,151,167	Enkomi	162
Allerheiligstes	178	<i>T. Bēt Mirsim</i>	76,115	<i>En el-Qudērat</i>	14,77,88,118,142
Altar	177f.	Bilderverbot	89	Ephod	178f.
Altar, eherner	201-204,295	Blutopfer	115,266	<i>Esdūd</i>	14,21,26,77,80,142,151
Altar, goldener	300,332	Bodrum	34	Esra	303
Altargesetz	209	<i>BQR</i>	317	<i>T. ^cĒtūn</i>	160,241
Altarhöerner	124f.,299	Brandopfer	207-209,274	<i>T. el-Fār^ca</i>	14,150f.,225
Altarleiste	299	Brandopferaltar	110,125-137,204,207-209,277,324f.	<i>T. el-Fār^ci</i>	30,77f.
<i>T. ^cĀmāl</i>	151	Bratenopfer	126,180	Fett	174f.,232
Amathus	162	Bundesbuch	209	Fettasche	117,198
<i>Amman</i>	26	<i>Bušēra</i>	13	Fischfang	159
Ammon (Gebiet)	88	Byblos	37	Frömmigkeit, private	38,167,238f.,301
Ammon (Gott)	140	Cassia	72	Fruchtständer	152-154
Amun	140	Costus	72	<i>T. Gasīl</i>	4,15f.,33,36
<i>^cArād</i>	116f.,124,127,151,167	Dankopfer	182-184		
<i>T. ^cAr^c ara</i>	74,76,88	Deckel	155		
Aromata	35,301f.				
Aschera	223				

Gemeinschaftsopfer	202	Kisch	66	NS ^a	179
<i>T. Gemme</i>	78-80	Königsurteile	252ff.	Öl	248
<i>Ḥ. Ğedūr</i>	158	<i>kōmer</i>	222	Opferschau	317
<i>T. Ğezer</i>	22f., 77, 80f., 115, 118, 152, 155, 158, 159	Korach	291-297	Opfertarif	161, 172, 180
Götterbilder	194	Kosmetik	89	Opfertisch	122
Grab	241f.	Kuchen	238f.	<i>T. el-^cOrēme</i>	145, 225
<i>Ġubēl</i>	151, 159f.	Kultfigur	122	Ostjordanland	33
<i>Ġuwēya</i>	23	Kulthöhe	191, 225f., 255-257	Paphos	110f.
<i>Ḥaḍramaut</i>	70, 74	Kultprostitution	193	Passa	231
<i>ḥag</i>	190	Kultvergehen	280	<i>pēsel</i>	194
<i>Hala Sultān Tekke</i>	158, 162	Ladanum	72	Philister	173
<i>Ḥ. Halēqūm</i>	14, 17	Lampenständer	147	Piel	336-339
<i>Ḥamā</i>	37	<i>ḥbēnīm</i>	316	Plattform s.a. Podest	126
<i>Ḥammānīm</i>	115f., 140	Leberlappen	272, 276	Podest	124, 178
Hammon	140	Leberschau	276f.	Priester	174
Handaufstemmen	274	Levi	176	Priesterschrift	269-272
Harpune	157	Levitin	288, 293, 322, 329f.	<i>T. el-Qāḍī</i>	110, 122, 126f., 160-162, 225f.
Hazor	314f.	<i>LH</i>	177	<i>T. Qasīle</i>	126, 128, 150
Hebron	86	Libation	146, 149, 203, 238f.	<i>T. el-Qedāḥ</i>	8f., 12, 30, 37, 117, 118, 122-125, 160, 167
<i>ḥēder</i>	240-242	<i>libittu</i>	70	<i>T. Qēmūn</i>	151
Heiligkeit	295	<i>Mādebā</i>	23f., 25f., 37	<i>T. Qirī</i>	151, 180
Heiligkeitgesetz	263-268	<i>maḥtā</i>	163, 281, 295	<i>Ḥ. el-Qōm</i>	242, 291
Heilswort	220	<i>al-Makaynūn</i>	73	<i>Ḥ. Qotmit</i>	15
Herbstfest	190	<i>Makmiš</i>	81f., 88, 126f., 162f., 282	QRB	203
Herodot	140	<i>Ḥ. Marmita</i>	127	<i>el-Quds</i>	82, 113, 155, 163
Hethiter	122	Masada	337	<i>Qumrān</i>	338
Himmelskönigin	237f.	<i>Mašga</i>	72f.	Räucheraltar	110-125, 198
Hiphil	336-339	Maske	83, 113	Räucherarm	145f.
<i>Ḥisbān</i>	163	Massebe	125	Räucherkästchen	62-109, 163, 168, 281f., 316
Hiskia (nische Reform)	119, 127, 257f., 325-329	<i>T. el-Mazār</i>	141	Räucherschale	125
Hörneraltar	110, 116ff.	Meniko-Litharkes	140	Räucherschaukel	163, 282, 295
Hörnerkrone	125	<i>Meskene</i>	67	Räucherständer	147-152
Hoherpriester	213, 224	<i>al-Mīna</i>	141	Räuchertassen	3-61, 168
Honig	246	<i>minḥā</i>	173	Räucherwerk	301f.
<i>T. el-Ḥulēfi</i>	8, 11f., 21, 37, 81, 88, 142	minoisch	34	<i>Rasm et-Tanğara</i>	145
<i>Ḥ. Ibsān</i>	141	<i>mizbe^a ḥ YHWH</i>	223, 266	<i>Rās Šamra</i> s.a. Ugarit	34f., 146, 158, 162, 167
<i>in ḥmn</i>	140	Mörser m. Kälberköpfen	81	<i>re^a ḥ nḥō^a ḥ</i>	266f.
Insektizid	89	Moloch	258	Relief	125, 139f., 152-154, 159
<i>Irbīd</i>	23	Morgenbrandopfer	317, 333	<i>rispā</i>	188
Jahresfest	174	<i>m^a šr</i>	181	Ritual	270
Jerusalem		<i>T. Mubārak</i>	178, 258	<i>Ḥ. er-Rumēle</i>	30, 161
- Ephraimtor	239f.	<i>Ḥ. el-Muḥaiyit</i>	24f., 37	Sabbat	190
- Mitteltor	239f.	<i>Muqābalēn</i>	30	Sabbatbrandopfer	333
- Neues Tor	240	<i>Ḥ. el-Muqanna^c</i>	119, 168	Säule	221f.
- Tempel	187, 240-244	<i>T. el-Mutesellim</i>	8ff., 12, 17, 37, 110, 119-122, 127, 146, 149-152, 161f.	<i>T. es-Šāfi</i>	138f., 151
Josia (nische Reform)	117, 119, 210-233	Mykene	33	<i>Sāḥāb</i>	25, 30
<i>kālīl</i>	274, 288	Nabonid	74	<i>T. es-Sā^cḍiye</i>	8, 11f., 22, 30, 82f.
<i>T. Kāmid el-Lōz</i>	15-17, 117, 127, 141f.	<i>T. en-Našbe</i>	15, 25, 82, 225	Salbe	89
<i>T. Kannās</i>	69	Nawe	163	Salbschalen	145f.
Käseherstellung	3f.	Nechuschtan	257f., 327	Salbung	146
Kandelaber	146	Nekromantie	314	<i>T. es-Samak</i>	83, 141
Karyatide	138	<i>Nērāb</i>	141	Samaria	26
<i>T. Kēsān</i>	150	Neumond(fest)	190	<i>Šar^c a</i>	127
Kesselwagen	146f.	Neumondbrandopfer	333	<i>Šarafand</i>	148
		Niere(nomina)	276f.	Sardinien	162
		<i>niknakku</i>	70		
		Nimrud	159f.		
		Nippur	66		

<i>T. es-San^c</i>	83	Storax	72	Tonhäuschen	154f.
Schaubrote	333	Sündopfer	275	Topf	157
Schaukeln	161-163	<i>T. es-Sulṭān</i>	23,86	Trankopfer	238f.
Schweinefleisch	314	Susa	67	Trichter	151
Schweinegöttin	149	<i>SWH</i>	231	Ugarit	116,155f.,336f.
Schlange, eiserne	257f.	<i>T. Ta^c anek</i>	15,155	<i>Ulu Burun</i>	35,167
<i>T. es-Seba^c</i>	84,88,113,115,119,	<i>Tabaqāt Faḥil</i>	15,25	<i>Umm el-^cAwāmīd</i>	140
	127f.,162f.,225f.,327	Tag Jahwes	191	<i>Umm Uḡḡana</i>	30,33,86,138
<i>Sebastiye</i>	25,84f.	<i>Taimā</i>	73	Universalismus	311
<i>Ṣeḥ Zuweyid</i>	85,88	<i>Tāmīd</i> -Opfer	333	Ur	65
<i>Ṣ^clāmūn</i>	202	<i>Tawīlān</i>	15	Uruk	62,64
<i>Ḥ. Sēlūn</i>	151	Tempel	16	Vouni	162
<i>Ṣerabīt el-Ḥādīm</i>	110	Tempelmodell	40,125	Wallfahrt	181
Sexualität	249	<i>Tepe Sialk</i>	159	<i>T. el-Wāwīyāt</i>	155
Sieb	3	Teraphim	83	Webe	275f.
siebzig	243		s. auch Maske	Weihrauch	35f.,126,281f.,342f.
Siegel	139f.,148f.,154f.,159f.	Terracottaschrein		Weihrauchbecken	336f.
Silo	173		s. Tempelmodell	Weihrauchstraße	35f.,86,321
<i>Silwān</i>	314	Thron	113	<i>YPH</i>	246
<i>ṢLḤ</i>	231	Thutmosis III.	35	<i>zēbah Ṣ^clāmūn</i>	266
<i>ṣntr</i>	35	Tikrakra	226	<i>Zençirli</i>	151
Speiseopfer	126	<i>Til Barsip</i>	141	<i>Ḥ. ez-Zeraqōn</i>	110
<i>ṣr-h yr</i>	224f.	<i>Timna^c</i>	70	Zinnen	125
<i>SRP</i>	274	Tisch	149	<i>ZRQ</i>	203
Ständer	146f.	Titusbogen	301	Zypern	7,62
Stierkult	125	Töpferzeichen	160		

Stellenregister

A) Biblische Schriften, Apokryphen und Pseudepigraphien

Genesis	30,7	333	2,2	189,247
6,3	297	322	2,11f.	182,184,246,282
6,4	295	343	3	279
6,17	297	301	3,3,9,14	276
8,20	207	302	4	279
8,21	267,288	248,302,333	4,7	333
19,28	195,336	207	4,7f.	302
22	207	280	4,8	276
Exodus	35,8	248,302,333	4,18	302
10,25	207	248,302,333	5,11	343
16,22	295	185	5,12	282
18,12	207	302	6,5,8	282
20,26	178	248,333	6,8	342
22,19	209	300,302,332,333	6,15	282,289,336
24,1	243	300,302,332	7,3	276
24,5	207,266	333	7,5	282
24,9	243		7,11-15	183
25-27	299	277-279	7,12	184
25,6	248,302,333	278	7,14	203
29	282	202	7,18	315
29,13	276	204	7,31	282
29,35	172	278	7,32f.	180,203
29,41	317	278f.	8f.	272-277
30,1-10	299f.,306,332	342	9,4,17	278f.

9,10	282	14,8	315	9,25	208,289f.
9,13	282	18,1-5	177	10,5	208
9,14	282	18,3	172,180	11,1-13	255
9,17	317	18,5	335	11,8	255f.,337f.
9,18-20	279	18,6	223	11,15	267
9,22	273	21,5	177,331,335	11,33.38	254
10,1-5	280f.	23,18	223	12,31	229
11,7	315	25,9	172	12,33-13,2	196-198,223,256
16,12f.	298,301,333	32,14	232	12,33-13,10	323
16,25	282	32,38	203,232	13,3.5	197f.
17,1-7	263-268	33,10	154,232,288f.	13,32	229
17,3-6	273	Josua		14,22	253
19,7	315	8,31	207	15,3	253
21,7	295	9,15.18	295	15,13	223
22,18	318	9,27	223	18,34.38	208
23,17	184	22	207	19,6	188
24,7	263,343	22,23	267	19,13	241
26,31	288	22,30	295	22,10	226
Numeri		Richter		22,43f.	254
1,16	295	6,19ff.	207,315	22,44	217,223
4,11	332	11,31	207	2. Könige	
4,16	248,303,333	13,16	207	1,16	220
4,22	300	20,26	207	3,27	208
4,34	295	21,4	207	5,17	208
5,15	343	1. Samuel		8,18	254
5,26	282	1,4f.	174	8,27	254,332
7	303	2	161	10,24	208,323
8,26	172	2,4	280f.	11,14	221
11,16	243	2,12-17	171-175	12,3f.	254
11,24f.	243	2,13	157,160,167	12,4	217
15,3	318	2,16	338	12,10	201,233
15,11f.	172	2,27-29	175-180	12,10-17	213f.
16	280f.	2,28	154,174,285,335	12,17	275
16f.	291-297	6,14	207	14,3f.	254
16,5.7	177	7,9f.	207,289	14,4.35	217,223
17,11f.	298	10,3	184	14,7	320
17,20	177	10,8	207,267	14,13	239
18,1.4b.5.7	322	11,11	335	15,3f.	254
18,17	282	13,9-12	207	15,4.35	223
20,12	220	15,22	207	15,34f.	254
21,4-9	258	22,18	179	16	128
23	207	26,19	288	16,2b-4	254
26,9	295	2. Samuel		16,4	321,323
27,16	297	5,25	223	16,10-16	199-206
28	333	6	280	16,15	316f.
28,8	317	6,17f.	207f.	17	253
28,23	317	24	207f.	17,9	324
31,13	295	1. Könige		17,11	223,256f.
32,2	295	3,2f.	254f.,337	17,24ff.	230
Deuteronomium		3,4.15	208	17,29.32	229
10,8	331	6f.	240	18,3	253,256f.
11,6	291	7	201	18,4	223,256f.
12,2	193	7,8	300	18,22	324
12,15	192,232,265	7,12	240	21,2	253
12,16b	265	7,27-29	147	21,7	223
12,20-22	265	7,48	332	21,11	220
12,21	232,265	8,63	267	21,20f.	253
12,24b	265	8,64	201,208	22f.	210-233

22,2	253	80,14	80	33,14-26	284
22,17	259	104,15	246	33,18	284f.,287
23,5	259	106,16	295	35,18	220
23,8	240	106,17	291	35,19	284
23,10	323	119,83	336	36,10	240
23,15	324	141,2	317f.	39,3	239
23,26f.	253	148,8	336	41,5	323,342f.
23,32	252f.	Sprüche		44	236-239,259-261
23,37	252f.	7,16f.	249	44,3	338
24,9	252f.	7,27	241,248	44,21	288
24,19	252f.	9,2	249	48,35	286f.,338
25,13-17	201	27,9	249	52,17-23	201
1. Chronik		Hohelied		Ezechiel	
6,34	329f.	3,6	336	4,14	315
9,29	343	7,2,7	246	8	239-244
22,5	332	Jesaja		8,1	244
23,13	330f.,334f.	1,10-17	185-188,209	8,3-6	239f.
28,14-18	334	1,11	266	8,11	281
28,18	332	1,13f.	190,195	14,1-5	243
2. Chronik		1,29f.	315	16,13	246
2,3,5	332f.	3,24	89	16,16-21	4,244-248
2,3-5	334	4,3	296	16,18	249
4,19	300,332	6	110	16,30	249
6,18	332	6,6	188f.,195	20,1ff.	243
13,10f.	331f.	8,6	220	21,9	220
13,11	333f.	15,2	287	23,41	248f.
21,11	324	16,12	287	26,2	220
25,11-13	320	19,8	250	28,2	220
25,14	337	21,5	249	29,9	220
25,14-16	320f.	25,9	250	36,2,13	220
28,3f.	323f.	29,13	220	40,38-43	204
28,4	321,337	36,7	324	41,14	203
28,25	324,337	43,23	343	43	128,177
29f.	325-329	60,6	343	43,13-17	204
29,3-19	325-328	65,3	312-316	44,4	203
29,7,11.	334f.	65,5	296	46,15	317
30,14	328f.	65,7	312-316	46,22	249
31,3	317	66,3	343	47,1	203
32,12	324	66,10	250	47,18	203
33,16	183	66,17	296,315	Hosea	
34,25	329,337	Jeremia		2,7	192
Esra		1,16	259f.	2,13,15	189-192,195
3,3	317	4,30	249	3,4	179
7,12-26	303	6,20	342f.	4,8	275
9,4f.	317	7,9	260	4,13	189,192-195
Nehemia		7,31f.	323	10,5	222
13,5,9	343	11,2	259	11,2	189,194f.
Esther		11,13,17	259f.	Joel	
2,12	89	13,18f.	265	2,21,23	250
Psalmen		17,26	342f.	Amos	
16,9	250	18,15	235	4,4f.	181-185,195,248
21,2	250	19,4	220,259f.	5,21	288
31,8	250	19,6	323	Micha	
32,11	250	19,13	259f.	6,7	275
40,7	275	26,10	240	Habakuk	
45,8f.	89	29,31	220	1,16	249
51,21	289	32,29	259f.	Zephanja	
66,15	317	32,35	323	1,4	222

Sacharja		Epistula Jeremiae (Bar 6)		Testamentum Levi	
14,10	223	42f.	193	3,5f.	298
Maleachi		Sirach		Leben Adams und Evas	
1,2-5	312	24,15	302	29	341
1,7f.	310f.	45,14	333		
1,11	308-312,336	45,15	331	Markus	
2,10	312	45,16	298	5,11-13.16	315
3,4	312	Sapientia Salomonis		Lukas	
		18,21	298	1,11	300
1 Makkabäer		Jubiläen		15,15f.	315
1,21	300	3,27	301,341		
4,49	299f.	4,25	341		
2 Makkabäer		16,24	301,341		
2,5-8	300				

B) Außerbiblische Quellen

KAI		Silwān	314	Mari-Texte	
10,4	201			12803	174
27,19	241	Elephantine (EP)		Atra-ḥasis	
66,1	201	27	305	III, V, 34-41	267
69	180,289	30	305f.	Gilgameschepos	
74	180,289	31	305f.	XI, 155-161	267
75	180	32	306		
76 B 3.6	336	33	306	Herodot	
161,3	241			I/183	300
225,1	222	Ugaritische Texte		I/198	140
226,1	222	KTU 1.17.I.28	336	II/54-58	140
228	222	KTU 1.17.I.47	336	IV/73-75	189
239,3	222	KTU 1.17.II.1	336	Josephus	
246,1	222	KTU 1.18.IV.26	336	ant. III, 6,8	299f.
CIS		KTU 1.18.IV.37	336	ant. III, 8,2	300
168-170	180	KTU 1.19.II.88	336	ant. IV, 2,1-3,4	291
3915	180	KTU 1.47.31	336f.	ant. VIII, 3,8	300
3917	180	KTU 1.78:5	317	ant. VIII, 4,1	300
Samaria-Ostraka		KTU 1.109.30	337	ant. XII, 7,6	300
27,3	38	KTU 1.118.30	337	bell. jud. V, 5,5	300,302
Hirbet el-Qōm		KTU 4.29	172	bell. jud. V, 5,6	204
1	241	RIH 78/20.3	336	bell. jud. VI, 8,3	302
3	291				
				j Yom 4,41d	302
				t Men 7,521,13	302
				Ant Bib 12,9	302

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

- Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. X–214–15* Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet*. 298 Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche*. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.
- Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elobisten zur kanaanäischen Religion*. 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.
- Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*. Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.
- Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes*. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.
- Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*. 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.
- Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.
- Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The HAΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*. A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.
- Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem*. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.
- Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area*. 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.
- Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen*. Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.
- Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten*. 155 Seiten. 1977.
- Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten*. Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.
- Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.
- Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*. 467 pages. 1977. Epuisé.
- Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne*. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.
- Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron*. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

- Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier*. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.
- Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan*. Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.
- Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*. XXV–419 pages. 1978. Vergriffen.
- Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.
- Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.
- Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Supplément. 698 pages. 1982.
- Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God*. The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.
- Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch*. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979. Vergriffen.
- Bd. 25/1 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979. Vergriffen.
- Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.
- Bd. 28 ERIK HORNING / OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 394 Seiten. 1979.
- Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen*. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.
- Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde*. XVI–264 Seiten. 1980.
- Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende*. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.
- Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.

- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.
- Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Égypte et d'Israël*. Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.
- Bd. 35 ARIE VANDER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.
- Bd. 36 CARMEL MCCARTHY: *The Targum Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*. 280 Seiten. 1981.
- Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*. 336 Seiten. 1981.
- Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.
- Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. 142 pages, 14 illustrations. 1981.
- Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra*. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.
- Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu*. La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.
- Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids*. Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.
- Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit*. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.
- Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.
- Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982. Vergriffen.
- Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4)*. Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.
- Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos*. Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982. Vergriffen.
- Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison*. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeurs, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun*. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.
- Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem*. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.
- Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen. Neuauflage in Vorbereitung.
- Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. 59 Seiten. 1984.
- Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel*. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.
- Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*. XVI–492 Seiten. 1984.
- Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term *DSR*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.
- Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII–199 Seiten. 1985.
- Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.
- Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.
- Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereskigal». VIII–187 Seiten. 1985.
- Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.
- Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.
- Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*. X–60 Seiten. 1985.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.

- Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.
- Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ebre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XIV–196 Seiten. 1986. Vergriffen. Neuaufgabe in Vorbereitung.
- Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.
- Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath*. 160 Seiten. 1986.
- Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.
- Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten, 41 Abbildungen. 1987.
- Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.
- Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.
- Bd. 78 BERNARD GOSSE: *Isaie 13,1–14,23*. Dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations. 308 pages. 1988.
- Bd. 79 INKE W. SCHUMACHER: *Der Gott Sopdu – Der Herr der Fremdländer*. XVI–364 Seiten, 6 Abbildungen. 1988.
- Bd. 80 HELLMUT BRUNNER: *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens. Herausgegeben von Wolfgang Röllig. 449 Seiten, 55 Abbildungen. 1988.
- Bd. 81 WALTER BEYERLIN: *Bleilot, Brecheisen oder was sonst?* Revision einer Amos-Vision. 68 Seiten. 1988.
- Bd. 82 MANFRED HUTTER: *Bebexcung, Entsünnung und Heilung*. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6). 186 Seiten. 1988.
- Bd. 83 RAPHAEL GIVEON: *Scarabs from Recent Excavations in Israel*. 114 Seiten, 9 Tafeln. 1988.
- Bd. 84 MIRIAM LICHTHEIM: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*. A Study and an Anthology. 200 Seiten, 10 Seiten Abbildungen. 1988.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 Seiten, 80 Seiten Tafeln. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL/HILDI KEEL-LEU/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.

- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 Seiten. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. 340 Seiten. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 95 ERIK HORNUNG (Herausgeber): *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance. Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Âge et à la Renaissance*. 268 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. 1990.